الاستبداد السياسي

الكتاب: الاستبداد السياسي

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

جميع الحقوق محفوظة لورثة المؤلف

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

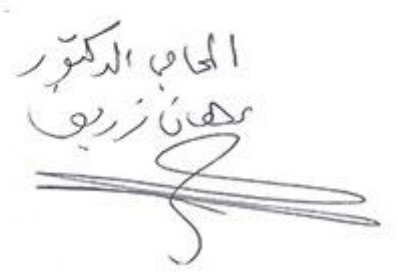
موافقة وزارة الإعلام السورية على الطباعة

رقم/113871/تاريخ 2016/11/1

د. برهان زريق

الاستبداد السياسي

أعيش...لأكتب



تمهيد عام

ليس بذي عينين من ينكر بشاعة وخطورة الاستبداد وعواقبه الوخيمة على كافة مستويات الحياة الإنسانية وسفوحها.

فالاستبداد فساد وداء اجتماعي دوي ينخر في فعالية الحياة والمجتمع وحقيقتها ولألائها ويجعل منها عظاماً نخرة مطحونة وكيانات هشة هزيلة، لا تقوى على مواجهة مسؤولية التقدم والتطور والانطلاق.

كيف تقبل أن يذوب الشعب في إرادة المستبد، ويتوقف على مشيئته، ويرتهن بنزواته ومصالحه...، ويزول بزواله، أليس من الواجب على الأمة أن تبني وتؤسس مشروعها الحضاري على إرادة شخص دائم مستقر بعيد من الهزات والتقلبات، هذه الإرادة هي إدارة الجماعة ومصالحها وحقوقها.

يكفي أن توصف آفة الاستبداد بأنها تدور مع الهوى، وبالتالي تزول بزوال الهوى أو –كما نعتها "الكواكبي"– في كتابه **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**: ((الاستبداد هو التصرف في الشئون المشتركة بمقتضى الهوى، إن مقاومة الاستبداد هي كلمة حية وصرخة قد تكون في واد إن ذهبت اليوم مع الريح ستذهب غداً بالأوتاد))[1]، والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يقوى أي مجتمع أن يتصرف بحسب الهوى في هذه الظروف الصعبة القاسية.

[1] –عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق د. محمد جميل طحان: دمشق، دار الأوائل، 2003، ص23.

فالاستبداد هو صبغة الحكومة المطلقة العنان (وحيث يغيب القانون تتحول العلاقة إلى تابع ومتبوع وقامع ومقموع ومفقر ومفقّر)[1].

والاستبداد يسخر الدين ويشوه الدين ويفسر الدين على غير مقتضاه، يقول "الكواكبي": ((اللهم إن المستبدين وشركاءهم قد جعلوا دينك غير الدين))[2]، وهنالك هوة سحيقة بين العلم والحياة وبين الاستبداد، يقول "الكواكبي": ((إن بين الاستبداد والعلم حرباً دائمة)).

المستبد يسعى إلى تجهيل الناس معتمداً على العوام، يقول "الكواكبي": ((العوام هم قوة المستبد وقوته))[3].

ولا يخفى تأثير الاستبداد، ودفعه للأخلاق الهابطة، فهو يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والاخلاق الحسنة، فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها "الكواكبي"[4].

والمستبد لا يحرص إلا على إخفاء ذهبه وذهابه ومذهبه "الكواكبي"[5]: ((فهو يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الناصب المتعدي، فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدّها عن النطق بالحق والتّداعي لمطالبته)).

((المستبد: عدّو الحق، عدّو الحرية وقاتلهما، والحقّ أبو البشر، والحرية أمّهم، والعوام صبية أيتام ينامون ولا يعلمون شيئاً، والعلماء هم إخوتهم الرّاشدون، إن

---

[1] – عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص26.

[2] –المرجع السابق، ص28.

[3] –المرجع السابق، ص26.

[4] –المرجع السابق، ص32.

[5] –المرجع السابق، ص34.

أيقظوهم هبّوا، وإن دعوهم لبّوا، وإلا فيتصل يومهم بالموت...، المستبد: يتجاوز الحد مالم يرى حاجزاً من حديد، فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفاً لما أقدم على الظلم))[1].

((المستبد: إنسان مستعد بالطبع للشر وبالإلجاء للخير، فعلى الرعيّة أنّ تعرف ما هو الخير وما هو الشّر فتلجئ حاكمها للخير رغم طبعه، وقد يكفي للإلجاء مجرّد الطّلب إذا علم الحاكم أنّ وراء القول فعلاً، ومن العلوم أنّ مجرد الاستعداد للفعل يكفي شرّ الاستبداد))[2].

((المستبد: يوّد أن تكون رعيته كالغنم درّاً وطاعة، وكالكلاب تذللاً وتملقاً، وعلى الرعية أن تكون كالخيل إن خُدمت خَدمت، وإن ضربت شرست، وعليها أن تكون كالصقور لا تُلاعب ولا يُستأثر عليها بالصيّد كلّه، خلافاً للكلاب التي لا فرق عندها أطعمت أو خرجت حتى من العظام، نعم، على الرعيّة أن تعرف مقامها: هل خُلقت خادمة لحاكمها، تعطيه إنّ عدل أو جار، وخلق هو ليحكمها كيف شاء بعدل أو اعتساف؟ أم هي جاءت به ليخدمها ولا ليستخدمها؟ والرّعية العاقلة تَفيِّد وحش الاستبداد بزمام تستميت دون بقائه في يدها، لتأمن من بطشه، فإن شمخ هزّت به الزمام وإن صال ربطته)).

من أقبح أنواع الاستبداد استبداد الجهل على العلم، واستبداد النفس على العقل، ويُسمى استبداد المرء على نفسه، وذلك أن الله حلّت نعمه خلق الإنسان حُرّاً، قائده العقل، فكفر وأبى إلا أن يكون عبداً قائده الجهل[3].

---

[1] – عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص56.

[2] –المرجع السابق، ص57.

[3] –المرجع السابق، ص57.

خلقه وسخر له أمّاً وأباً يقومان بأوده إلى أن يبلغ أشدّه، ثمّ جمل له الأرض أمّاً والعمل أبّاً، فكفر ومارضي إلا أن تكون أمته أمة وحاكمه أباه، خلق له إدراكاً ليهتدي إلى معاشه ويتقي مهلكه، وعينين ليبصر، ورجلين ليسعى، ويدين ليعمل، ولساناً ليكون ترجماناً عن ضميره، فكفر وما أحبّ إلا أن يكون كالأبله الأعمى، المتعهد، الأشلّ، الكذوب، ينتظر كلَّ شيء من غيره، وقلّما يطابق لسانه جنانه.

خلقه منفرداً غير متصل بغيره ليملك اختياره في حركته وسكوته، فكفر وما استطاب إلا الارتباط في أرض محدودة سمّاها الوطن، وتشابك بالنّاس ما استطاع اشتباك تظالم لا اشتباك تعاون... خلقه ليشكره على جعله عنصراً حيّاً بعد أن كان تراباً، وليلجأ إليه عند الفزع تثبيتاً للجنان، وليستند إليه عند العزم دفعاً للتردد، وليثق بمكافأته أو مجازاته على الأعمال، فكفر وأبى شكره وخلط في دين الفطرة الصحيح بالعاطل ليغالط نفسه وغيره[1].

خلقه جاعلاً رائده الوجدان، فكفر، واستحل المنفعة بأي وجه كان، فلا يتعفّف عن محظور صغير إلا توصّلاً لمحرّم كبير خلقه وبذل له مواد الحياة، من نور ونسيم ونبات وحيوان ومعادن وعناصر مكنوزة في خزائن الطبيعة، بمقادير ناطقة بلسان الحال، بأن واهب الحياة حكيم خبير جعل مواد الحياة أكثر لزوماً في ذاته، أكثر وجوداً وابتذالاً، فكفر الإنسان بنعمة الله وأبى أن يعتمد كفالة رزقه، فوكلّه ربّه إلى نفسه، وابتلاه بظلم نفسه وظلم جنسه، وهكذا كان الإنسان ظلوماً كفوراً.

(**الاستبداد**: يد الله القوية الخفية يصفع بها رقاب الآبقين من جنة عبوديته إلى جهنّم عبودية المستبدين الذين يشاركون الله في عظمته ويعاندونه جهاراً، وقد ورد في الخبر: ((الظالم سيف الله ينتقم به، ثمّ ينتقم منه))، كما جاء في أثر آخر: ((من أعان ظالماً على ظلمه سلطة الله عليه))، ولاشك في أن إعانة الظالم تبتدئ من مجرد الإقامة في أرضه.

---

[1] – عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص58.

الاستبداد: هو نار غضب الله في الدنيا، والجحيم نار غضبه في الآخرة، وقد خلق الله النار أقوى المطهرات، فيطهر بها في الدنيا دَنَس مَن خَلَقهم أحراراً، وبسط لهم الأرض واسعة، وبَذل فيها رزقهم، فكفروا بنعمته، ورضخوا للاستعباد والتظالم)[1].

(**الاستبداد**: أعظم بلاء، يتعجل الله به الانتقام من عباده الخاملين، ولا يرفعه عنهم حتى يتوبوا توبة الأنفة، نعم، الاستبداد أعظم بلاء، لأنه وباء دائم بالفتن وجَدب مستمر بتعطيل الأعمال، وحريق متواصل بالسّلب والغصب، وسبل جارف للعمران، وخوف يقطع القلوب، وظلام يعمي الأبصار وألم لا يفتر، وصائل لا يرحم، وقصة سوء لا ينتهي)[2].

وإذا سأل سائل: لماذا يبتلي الله عباده بالمستبدين، فأبلغ جواب هو: (أن الله عادل مطلق لا يظلم أحداً، فلا يُولّى المستبدّ إلا على المستبدين).

ولو نظر السائل نظرة الحكيم المدقق لوجد كل فرد من أسراء الاستبداد ستبدأ في نفسه، لو قدر لجعل زوجته وعائلته وعشيرته وقومه والبشر كلهم، حتى وربّه الذي خلقه تابعين لرأيه وأمره.

فالمستبدون يتولاهم مستبدّ، والأحرار يتولاهم الأحرار، وهذا صريح معنى، «كما يكونوا يولّى عليكم"[3].

ما أليق بالأسير في أرض أن يتحوّل عنها إلى حيث يملك حريته فإن الكلب الطليق خير حياة من الأسد المربوط، ويتابع "الكواكبي" راصداً مخاطر الاستبداد وبشاعته محاولاً تقرير بدائل الاستبداد.

---

[1] – عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص59.

[2] –المرجع السابق، ص59.

[3] –المرجع السابق، ص59.

يقول المادي: الدّاء: القوّة، والدّواء: المقاومة.

ويقول الحكيم: الدّاء: القدرة على الاعتساف، والدّواء: استرداد الحرية.

ويقول الحقوقي: الدّاء: تغلّب السلطة على الشّريعة، والدّواء: تغليب الشريعة على السلطة.

ويقول الرباني: الدّاء: مشاركة الله في الجبروت، والدّواء: توحيد الله حقّاً وهذه أقوال أهل النظّر، وأما أهل العزائم[1]:

فيقول الأبي: الدّاء: مدّ الرّقاب للّسلاسل، والدّواء: الشّموخ عن الذّل.

ويقول المتين: الدّاء: وجود الرؤساء بلا زمام، والدّواء: ربطهم بالقيود الثقال.

وسنحاول في هذا المبحث تعزى أسباب ظهور الاستبداد «خاصة الاستبداد السياسي»، ثم نتلمس الكشف عن عوامل هذا النشوء والتعريف بها وجلاء أسباب مخاضها وحدوثها والإمساك بنواتها وبواعث سيرها وتبيان منازعها والظواهر المتفرعة عليها، مثل ظاهرة العنف والدكتاتوريات وغير ذلك.

وعلى الله الاتكال وبه المستعان.

[1] -أهل النظر: المفكّرون والمنظرون، أهل العزائم: أهل العمل، أو المنفذون.

المبحث الأول

ضبط الاستبداد وتحديد ماهيته والتعريف به

عد٣ الوضوح قرين الظلم وتوأمه ومربعه، والظلم والطغيان يجد أفضل فرصة في العتمة والظلام، حيث يتاح له أفضل الفرص كي ينشب أنيابه وأظافره.

ولا عجب أن رأينا في باكورة الحياة الإنسانية رجال الدين يحتكرون العلم ويحولانه إلى تعاويذ وطلاسم وسحر، وهذا هو المغزى البعيد لمفهوم «النفاثات في العقد»، حيث ينهي القرآن الكريم أولئك السحرة اليهود الذين يستغلون هذا المفهوم ويحركونه بألاعيبهم وبهلواناتهم.

لذلك فقد واجه العلم الموضوعي السديد الرصين المتين ظواهر الحياة، وما انفك يحلل معناها ويضبط حدودها ويستبين نطاقها، لطالما أن معرفة الشيء الخطوة الأولى للسيطرة عليه.

وها نحن سنحاول التعامل مع هذا المفهوم لغوياً ثم الانتقال بعد ذلك إلى تحديد المعنى المصطلحي المفهومي له.

الفرع الأول

التحديد اللغوي

استبد –لغة– بالشيء، انفرد به، واستبد الأمر بفلان، غلبه، فلم يقدر على ضبطه، واستبد بأمره، غلب على رأيه، فهو لا يسمع إلا منه[1]ماذا كان الفاعل شيئاً يكون السبب إما نقصاً وقع عليه بالفعل، أو قدرة كبيرة للشيء مما لا طاقة للمفعول على رده، وهذا من قبيل استبداد المال والخرافة أو من قبيل استبداد النفس بالفعل، فينجر المرء صوب الجاه الزائف والمركز البراق الخلاب، أما إذا كان الفاعل إنساناً، فيكون ذلك إما ثقة منه بالآخر، أو معرفة منه بنقصه عن الآخر، أو جهلاً منه في قدرته على سياسة نفسه[2]، فإذا تجاوزت العلاقة بالاستبداد، الفرد ودخلت في أطار الجماعة، فالاستبداد يأخذ الدلالات الآتية:

استبد فلان بكرا أي انفرد به، قال سيدنا عليّ: ((كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقاً فاستبددتم عليّنا)).

يقال استبد بالأمر يستبد به استبداداً إذا انفرد به دون غيره[3].

وعلى صعيد الاستحواذ يكون الانفراد بالشيء، امتلاكه بدون حق، أما على صعيد الفكر، فالانفراد بالرأي يكون فيما تجب المشورة فيه، فإذا انفرد شخص أو مجموعة في رأي من دون أصحاب العلاقة، دخلنا في باب الاستبداد الجماعي[1].

---

[1] – ابراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، مجموعة1و مادة بدد.

[2] – محمد جمال طحان: ماهية الاستبداد، مقاربات أولية لتحديد المصطلح، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت عدد3، السنة6 لعام 1994، ص174.

[3] – ابن منظور: لسان العرب، مجموعة3، مادة بدد.

[1] – د. محمد جمال طحان: ماهية الاستبداد، ص52.

الفرع الثاني

التحديد المفهومي المصطلحي

لا شك أن الأصل في الأشياء هو الاستقامة بالدلالة اللغوية للتعبير عن الأشياء والمفاهيم وسيرها وفض مكنوناتها، بيد أن رقعة اللغة قد تكون أقل مساحة من رقعة التصورات العلمية، وهنا فالوضعية اللغوية لا تقف مكتوفة الأيدي، بل تستعين بالاصطلاحات المفهومية اللازمة التي تعينها على الإحاطة بالظاهرة المدروسة وحرثها وتبيان حدودها، وهذا هو – مفهومياً– حد الظاهرة أو التعريف بها[1].

فالتعريف بالشيء نطاق يضرب حول الشيء، يحصر داخله جميع العناصر المكونة له، ويمنع كل ما هو أجنبي عنه، في الدخول فيه[2].

والقول غير ذلك يؤدي إلى الحكم على التطور والتقدم بالجمود، ومن ثم يتعذر علينّا مواجهة الحوادث المستجدة.

ونعتقد أن مادة بدد اللغوية اكتسبت بعداً موارأ بالحركة والدينامية عندما أقحمت حقل السياسة، لذلك فقد كان لها أكثر من مدلول، وكان التعامل معها في أكثر من معنى.

والواقع، أن ظاهرة الانفراد بالحكم عبر عنها بكلمة Autarchy الأجنبية[1]، وهذا المعنى لا يختلف عن الحكم المطلق absolutism[2] أوDespotism للدلالة على

---

[1] – خليل أحمد خليل: مستقبل الفلسفة العربية، "بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع"، 1981، ص17.

[2] – د. سليمان دنيا: التفكير الفلسفي الإسلامي، "مكتبة الخانجي بمصر"، 1967، ص109.

كلمة «استبدادية[3]»والمنقولة عن الإنكليزية وقريناتها الفرنسية والألمانية والإيطالية، فهي التي تعبّر عن جوهر معنى «الاستبداد» الذي كان هو المقصود عند بعض المفكّرين العرب في العصر الحديث، وإن كان بدرجات مختلفة من الوعي بمدي امتداد الاستبداد من أسلوب طاغ في الحكم tyranny، إلى كونه صيغة استبدادية للحياة في الدولة كلّها Despotism..

بيد أن هذه الكلمة الأخيرة ليست المصطلح، الكامل الدلالة، المستخدم لدى المفكرين العرب، إذ ثمّة كلمات أخرى، مثل كلمة «الدكتاتورية[4] Dictatorship» نجدها أوسع انتشاراً منذ عهد اليونان القدماء، أما كلمة الطغيان Tyranny التي تعني استبداد الحاكم الذي يبني سياسته على العنف، فهي تشير، في أغلب الأحيان، إلى ما يفهم من الاستبداد عينه[5].

هذا ونشير إلى أن العرب استخدموا كلمات عديدة مثل «الظلم والتعسف والفساد..» للدلالة على ما يفهم من الاستبداد، وهي كلمات عربية اشتقّ معظمها من القرآن الكريم، ومع ذلك فمن الملاحظ أنّ هذه الكلمات لم تكن تستعمل إلا

---

[1] – النظام السياسي الذي تكون فيه القوانين خاضعة لإرادة رجل واحد، فإذا تولى الحكم بنفسه، ولم يكن عليه رقيب سمي حاكماً بأمره Autocrat راجع جميل صليبا المعجم الفلسفي ج1 ص489.

[2] – أحمد بدوي: معجم علم الاجتماع، جدول المصطلحات.

[3] – نديم وأسامة مرعشلي: الصحاح في اللغة، ص57.

[4] –دكتاتور: أصلاً حاكم روماني، يعين لحكم ولاية في وقتٍ الأزمة، ونشير الآن إلى الحاكم المطلق أو الأوتوقراطي، بإشراف: محمد شفيق غربال، "المؤسسة العربية الميسرة"، المجلد الأول، ص799، عم2.

[5] –ساعدنا على هذا الفهم، التطور الدلالي للكلمات في قاموس:

Webster: Third new International Dictionary of The English.

لوصف نوع الحكم، ولم تتطرق إلى وصف الدولة بعناصرها كاملة، ومن المرجح أن الفاصل بين تلك الكلمات كلّها هو خيط رفيع جداً لا يمكن ملاحظته إلا عن طريق التجريد والنظر العلمي وحده في تفاصيل اللغة[1]، لأن الواقع يدلّنا على جوهرية الأمر متجاوزاً شكليته: فما من حكم مطلق Absolutism إلا ويصبح استبدادياً بخطوة واحدة، وما من استبداد يستغني عن العنف لفرض مشيئته مادام غير مراقب، فيتحوّل بالضرورة إلى طغيان.

فالحدود ليست جامدة صلدة:rigid بين هاتيك المصطلحات السابقة والتفرد بالإرادة والقرار، حيث يسهل الانتقال إلى مواقع العنف والطغيان:tyranny، وهي ظاهرة حفل بها التاريخ البشري، وأطر وملأ جراءها جوراً..

ولقد وصف لنا "أفلاطون" هذا التحول، فقال[2]: ((إن المستبد يستولي على السلطة بالقوة ويمارسها بالعنف، بعد ذلك يسعى أولاً إلى التخلص من أخطر أخصامه، ويكثر من الوعود، ويبدأ بتقسيم الأراضي مما يجعله شعبياً ومحبوباً، وهو ما ينفك يفتعل حروباً ليظل الشعب بحاجة دائمة إلى قائد)).

وهذه الحروب تفقر المواطنين من خلال ما يدفعونه من ضرائب باهظة، فيضطرون إلى زيادة ساعات العمل فما لا يدع لديهم وقتاً للتآمر على المستبد والحرب تساعده على التخلص من معارضي سياسته، حيث يقدمهم إلى الصفوف

---

[1] – فكثيراً ما تترادف كلمات مثل:

Tyranny=Dictatorship=Despotion=Absolution.

[2] – أفلاطون: الجمهورية، هو حوار سقراطي ألفه أفلاطون حوالي عام 380 قبل الميلاد، يتحدث عن تعريف العدالة، والنظام، وطبيعة الدولة العادلة والإنسان العادل، الكتاب التاسع، ص260.

الأولى في المعركة، و ذلك كلّه يدعو إلى استياء الجماهير، حتى أعوانه الذين رفعوه إلى السلطة، وهنا لا يجد أمامه إلا القضاء على المعارضة مما يملكه من وسائل العنف والقوة، فيزيد من تسلحه، ومن حرسه الخاص من المرتزقة، مما يتطلب نفقات طائلة، فيلجأ المستبد إلى مزيد من نهب خزائن الشعب، الذي يدرك -بعد فوات الأوان- أنه وضع في حالة استعباد مسيّس، فحكم القسوة، والإجرام، وضيق الحظيرة، وقلّة الصبر على الآراء المخالفة، طبيعة ملازمة للحكومة المستبدة، ولا تلبث أن تنتشر شائعة هذه الطبائع في الدولة كلها وتعمّ العلاقات الاستبدادية المجتمع بهيئاته جميعها ...

هذا وسنعرض فيما يلي لتاريخيه الاستبداد على أن نقفي ذلك بمقارنة لتحديد المفهوم الراهن للاستبداد، ومن ثم التعريف به.

الفرع الثالث

تاريخية مفهوم الاستبداد

"عرض تاريخي للمفهوم لدى الفلاسفة والمفكرين"

ما فتئ الفكر البشري يتعامل مع هذه الظاهرة يحللها، يمعينها، يحرثها، يحفر عن طبقاتها، يحاول سبر جوانبها ومكنوناتها.

فقديماً ميز "كسيتوفون" اليوناني الملك من الطاغية، إذ خلع رضاءه على الأول في حين رفض الثاني معرفاً إياه بأنه الحاكم الذي لا تستند سلطته إلى قوانين ولا تحوز الرضا الشعبي. وعند "كسيتوفون" يمكن للطاغية أن ينقلب إلى ملك حين يجعل همه الوحيد مصلحة رعاياه، فيتغلب على المعايب المادية والأخلاقية للنظام الذي يجسده[1].

أما "أفلاطون" – في جمهوريته- فينشئ الحاكم تنشئه قوية متينه، يمر خلالها على اختيارات كثيرة حتى يكتمل ويتضح، وبعد الاختبارات الكثيرة التي يمر بها من سيحكم جمهورية "أفلاطون"، عندئذ نترك الأمور لإراداته، التي لابد أن تريد العدل، بعد أن تجرّد من ملكيته، واستطاع اجتياز كل الامتحانات بنجاح إلى أن صار فيلسوفاً، فمثل هذا الشخص، لابد أن يكون حكمه صالحاً، على عكس حكم الفرد المستبد الذي لا يحدّه شيء، والذي يشكل حكمه كارثة على مواطنيه.[2]

---

[1] -جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية، ج1، ص48- 49.

[2] -أفلاطون: الجمهورية، ص234- 260.

ويقبل "أرسطو" أي نظام إلا الطغيان المفرط والملكية التي لا بد أن تتحوّل إلى استبداد، معتمدة على القوة[1].

ويؤثر "شيشرون" الملكية نظاماً، ويرتئي رجلاً فاضلاً وحكيماً يكون بمنزلة الوصي عليّها.

وعلى الضفة الأخرى نجد منظّري الاستبداد يزجون ويسوقون تأويلات تتجافى مع تعاليم المسيحية السمحة من أجل تسويغ الحكم التعسفي، وهكذا استند بعض الباباوات إلى نظرية «الحق الإلهي Divine Right » ومن بعدها نظرية العناية الإلهية providences.

للقول بأن الحكم للّه، يختار من يشار ليصبح حاكماً بأمره.

وها هو "مكيافيللي" يضع في يد الأمير كافة الوسائل ليكون له القول الفصل في ما يتعلّق بدولته، ونصحه بأن يقدّر وحده الأوضاع الطارئة التي يجب عليّه أن يكون شريراً فيها ليحافظ على منصبه[2]، دون أن يبالي بما يقوله الآخرون، مادام هدفه توحيد الرعايا على طاعته، بالحب أو الخوف.

وفي ذلك يقول "مكيافيللي" لأميره: ((من الواجب أن يخافك الناس وأن يحبّوك، ولكن إذا كان من العسير أن تجمع بين الأمرين فمن الأفضل أن يخافوك على أن يحبّوك))[3].

---

[1] – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط1970، ص205.

[2] –مكيافيللي: الأمير، باب15، ص136.

[3] – المرجع السابق، باب17، ص143– 144.

وعلى هذه الفلسفة اعتمد "كروميل" حين قال: ((تسعة مواطنين من أصل عشرة يكرهونني؟ -ما أهمية ذلك إن كان العاشر وحده مسلّحاً..))[1].

وجاء "بودان" ليدافع عن الاستبداد الملكي، إذ نشر عام1576م كتاباً عن الجمهورية أكد فيه أن الاستبداد الفردي المطلق، هو النظام الذي يتفق مع القانون الطبيعي، وعلى الأفراد في الدولة أن يكلوا السيادة إلى فرد واحد لتحقيق الدولة الطبيعية، وبما أن السلطة لا تتجزأ، فلابد من إعطائه السلطة كاملة من غير أن يكون من حقهم سحبها بعد ذلك[2].

ويرى "هوبزhobbes": ((أن الإنسان كائناً شريراً بطبعه، ويتحرك وفق مصلحته الذاتية، وهو لا يذعن إلا إذا خاف، الإنسان ذئب، والكل في حرب ضد الكل، والواحد في حرب ضد المجموع)).

وهكذا نشأت فكرة العقد السياسي لحل النزاع، بحيث نقل الناس إرادتهم إلى إرادة فرد واحد منهم، ولا يتخلى عن تلك الإرادة، ليحقق العدل والسلام، والحاكم يملك السلطات كلها ليحقق إرادته، التي هي إرادة المواطنين، وسلطة الحاكم مطلقة، إذ بدون مثل هذه القوة غير المحدودة، لا يمكن أن يقام عدل، ومن جهة أخرى فهو ليس طرفاً في العقد، وإنما كل واحد من المواطنين يتعاقد مع الآخر على تفويض الأمر لشخص واحد، ومجرد توّليه الأمر يسقط حق مساءلته، فالتعاقد يتم بين المحكومين، والحاكم ليس إلا طرفاً قبل بتعاقدهم، فهو ليس طرفاً تجاههم بشيء، وينتج عن ذلك عدم جواز العصيان ولا مقاومة الحاكم مهما كان مستبداً، ولا يحق لأحد

---

[1] - موريس دوفرجيه: في الدكتاتورية، ص23.

[2] - نيكولو ميكافيللي: الأمير دراسة في الفقه السياسي أعدها نيكولو مكيافيلي سنة 1513 أثناء تواجده في قرية سانتاندريا بركوسينا مُبْعَداً إثر عودة عائلة ميديشي لاتهامه بالمشاركة في مؤامرة بيير باولو بوسكولي ضد الميديشيين، تعقيب فاروق سعد، ص253- 254.

مناقشة القوانين التي تصدر عنه، لأن الخضوع التام لصاحب السلطة هو شرط السلام..

ولكن نظريات الأنوار أخذت تسطع وتتكشف، وها هو "باروخ سبينوزا" يقرر أنه: (كلما زاد قدر ما يتمتع به الأفراد في الدولة من حرية ومساواة، زاد حظ الدولة نفسها من الاتحاد والقوة)[1].

ومع "لوك" تبزغ شمس الحرية وتتألق، وها هو المذكور يقرر حدوداً للسلطة، وحد كل سلطة إنما هو الواجب، فالحكومة مسؤولة تجاه الشعب، وسلطتها مقيدة بالتزام واجباتها[2].

ومع "مونتسيكيو" يفقد الاستبداد شرعيته، ويخسر كل سند، إذ يعده النموذج الوحيد المرفوض من أنماط الحكم، وطبيعة هذا النمط هي أن واحداً يحكم بحسب نزواته، من دون قوانين أو قواعد، ومبدؤه الخوف، إذ يعامل المستبد رعاياه كالبهائم[3].

ويقرر "مونتسيكيو" أنه: ((لابد من الخوف في الحكومة المستبدة[4] التي تستلزم... طاعة متناهية[5]، وترفض أي نقاش حول قراراتها، ولا تبالي إلا بإنقاذ رغباتها،

---

[1] – زكريا ابراهيم: مشكلة الحرية، ص259.

[2] – المرجع السابق، ص265.

[3] – شارل لوي دي سيكوندا المشهور بـ "مونتسكيو": روح الشرائع، مج1، ص20 –35، أيضاً: جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية، ج2، ص29.

[4] – مونتسكيو: روح الشرائع، مج1، ص47.

[5] – المرجع السابق مج1، ص48.

مهما كان ثمن ذلك باهظاً على غيرها، حتى إذا ما أراد "همج لوزيانة" نيل ثمرة قطعوا الشجرة من أسفلها واقتطفوا الثمرة، فهذه هي الحكومة المستبدة))[1].

وبشرح "جان جاك روسو" ما يقصد بالطاغية لدى الإغريق: ((هو ملك يحكم بعنف دون مبالاة بالعدالة والقوانين، ويستأثر بالسلطة الملكيّة دون أن يكون له بها وجه حق)).

ويميز بين الطاغية والمستبد فيقول: ((إنني أسمّي طاغية مغتصب السلطة الملكيّة ومستبداً مغتصب السلطة السيادية، فالطاغية هو من يتدخل ضد القوانين ليحكم وفقاً للقوانين، والمستبد هو من يضع نفسه فوق القوانين نفسها، وهكذا يمكن للطاغية أن لا يكون مستبداً، لكن المستبد يكون دائماً طاغية))[2].

وإذا ما احتكمنا إلى تراثنا الذي صرف جهداً كبيراً في مقاربة هذا المفهوم والتعامل معه، رأينا الأشعرية –باختصار يكاد يكون مخلاً- يرون أن: ((الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام... وهو في جميع ما يتولاه وكيل الأمة ونائب عنها، وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وتذكيره وتنبيهه، وأخذ الحق منه إذا وجب عليّه، وخلعه والاستبدال به إذا اقترف ما يوجب خلعه))[3].

فالحاكم ملزم بالقانون، وما هو إلا منفذ له، والسيادة إنما هي للأمة التي بيدها أن تنحيّه عن منصبه إذا تنكب جادة الصواب، ومع ذلك، كان الشائع في الفكر العربي- الإسلامي أن وجود حاكم، ولو كان فاسداً، أفضل من عدمه.

---

[1] – شارل لوي دي سيكوندا المشهور بـ **مونتسكيو**: روح القوانين مقالة في النظرية السياسية، مج1، ص91.

[2] – جان جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي، ص143.

[3] – محمد بن الطيب **أبو بكر الباقلاني**: التمهيد، ص93، عن: محمد عمارة، م. س، ص85.

وإذا كان الحاكم عند الإغريق هو الفيلسوف، فهو في الإسلام النبي، معتمداً على أساس المجتمع، منفذاً إرادة الله.

وعلى يد "الفارابي" بدأت مرحلة توفيقية بين الدين والفلسفة أثناء حديثه عن المدينة الفاضلة حيث طالب بالنبي –الفيلسوف[1].

فأساس السلطة في المجتمع الحاجة إلى قانون يحقق العدل ويمنع الظلم، لذلك يرفض "الفارابي" المدينة الفاضلة التي تقوم على القهر والغلبة حتى ليخيّل إلى كلّ كائن فيها أنه أهل لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل[2].

ونادى "ابن سينا" في كتاب **الشفاء** بوجوب طاعة الإمام الذي يتمتع بحق إلهي في الحكم، وكذلك ميّز "الماوردي" الخلافة في كتابه **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** بأنها ضرورة مستمدة من الشرع لا من العقل، فلابد من خليفة للنبي يخلفه في حراسة الدين والدنيا معاً، ورأى أن القرآن يفرض طاعة أولي الأمر، وعلى هذا لا يجوز الخروج على الخليفة، وعنوان كتابه يدل على تركز السلطة في يد السلطان، فالدولة هي شخص الحاكم[3].

أما "الغزالي" فقد قال، بعد شرح واجب الطاعة للحاكم ولو كان ظالماً إن على المطيع ألا يؤيّد الظلم بطاعته، وطالب بالابتعاد عن بلاط الحاكم الظالم، وصدّه إما بالكلام، أو بالصمت، ويرى أن: ((السلطان الظالم عليّه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان))[4].

---

[1] – أبو نصر محمد **الفارابي**: آراء أهل المدينة الفاضلة.

[2] –هذه المدينة تقترب مما طالب به هوبز.

[3] – أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري **الماوردي**: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص15 -23.

[4] – أبو حامد محمد **الغزالي**: إحياء علوم الدين، ج2، ربع4، فصل5 و6، ص110- 126.

وأكد ضرورة صلاح أولي الأمر لصلاح الأمة، كما اكد الشورى، ولكن من غير أن يقيد الحاكم بها ويراقب تنفيذها، وتبعه "ابن القيم الجوزية" فكان لآرائه أثر في حركات الإصلاح التالية.

أما رأي "ابن خلدون" فيتمثل بقوله: ((عندما يتمدن شعب تظهر فيهم سلطة سياسية، والقوة أساس السلطان، فلا يقوم تلك إلا بالثورات وانتصار القوي على الضعيف، ونشوء الدول لا يتم إلا على سواعد القبائل، وهكذا فكل دولة تقوم على العنف الذي هو حالة طبيعية للإنسان، ولا تقوم سلطة على تعاقد، والتغلّب الملكي غاية العصبية وإذا بلغت العصبية إلى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة))[1] .

إذن فإن الحياة البدوية المتوحشة، وإما الخضوع لسلطان مطلق، أما إمكان قيام سلطة على أسس عقليّة فهذا ما ينفيه "ابن خلدون".

وهو ينظر إلى الخلافة من هذه الناحية، يقول: ((الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها))[2].

فالخلافة عنده ليست عنصراً إيمانياً بقدر ما هي للمصلحة العامة، لحماية الدين وتنظيم المجتمع، ويجب أن تكون بيد أصحاب العصبية، فالدولة العصبية، لدى "ابن خلدون"، تحمل سمتين أساسيتين هما:

- الاستبداد.
- والعنف.

---

[1] – عبد الرحمن بن محمد المعروف بـ **ابن خلدون**: المقدمة، فصل 17، ص246 وما بعدها.

[2] –ابن خلدون: المقدمة، ص338.

((وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال... ولا تكون فوق يده يد قاهرة))[1].

فالدولة تكون محكومة باستبداد قبيلة واحدة، ثم في الطور الثاني تنقلب إلى دولة فرد واحد ينفرد بالسلطة والملك ويستبد، أما في الطور الأخير فيستبد بالدولة الموالي ومن وقع عليّهم الاستبداد في الطور السابق.

وجاء "الطهطاوي" ليقدم لنا أول فهم حديث للسياسة، ونقل التجربة السياسية الفرنسية في كتاب[2] شرحها فيه وفق رؤيته لها[3]، وأسهم في أهم المقولات السياسية العربية الحديثة كالحرية، والوطن، والتربية السياسية، والإدارة، ووظائف الحكم...

لقد فهم "الطهطاوي" طبيعة النهضة السياسية بتقدم القوتين الحاكمة والمحكومة، مميزاً بين القوى:

- التشريعية.
- والقضائية.
- والتنفيذية.

داعياً إلى ضرورة أن تكون دستورية، إلا أنه، بحكم علاقته مع "محمد عليّ" والي مصر، رأى أن الحكم في مصر لا يمكن أن يكون بيد الشعب، وقبل بسلطة الحاكم، لكنه ألح على الحد الذي تضعه لها القواعد الأخلاقية، فالشرعية فوق الحاكم،

---

[1] -ابن خلدون: المرجع السابق، ص333.

[2] -هو تخليص الإبريز في تلخيص باريز.

[3] - رفاعة رافع **الطهطاوي**: الأعمال الكاملة، تحقيق، محمد عمارة، ج2، ص63- 153.

ولابد أن يكون بين الحاكم والمحكوم علاقة حسن الطاعة وحسن الإرضاء، (فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين)[1].

وهو يندد بالملك الذي يستعبد رعيته: ((إن الملوك الذين لا يهمهم سوى أن يرهبهم الناس، فيستعبدون رعاياهم لجعلها أكثر خضوعاً، إنما هم وباء الجنس البشري)[2]، فلا يحق للملك أن يمنع الناس حقوقهم، فكل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتع بجميع حاجات المملكة، فالتضييق عليّه فيما يجوز فعله بدون وجه مرعي يعدّ حرماناً له من حقه، فما منعه من ذلك بدون وجه حق يكون متعدياً على حقوقه ومخالفاً لأحكام وطنه))[3].

بيد أن "الطهطاوي" لا يخبرنا من الذي يضع تلك المحظورات، هل هو الملك؟. والوجوه المرعية، هل يحددها الملك بحسب ما يرتئيه من القوانين، أم يحدده الشعب؟. إن "الطهطاوي" أهمل دور الشعب في المشاركة بالحكم، وطالب بحكم فردّ: ((إن ولّي الأمر هو رئيس أمته، وصاحب النفوذ الأول في دولته... إنه خليفة الله في أرضه، وإن حسابه على ربه، فليس عليّه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه))[4]، فحكمه مستند إلى حق إلهي، ولا يمكن أن يراقبه أحد في ما يعمل.

---

[1] -الطهطاوي: الأعمال الكاملة، ج1، ص352، الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، ص351- 368.

[2] -الطهطاوي: مناهج الألباب، ص290.

[3] -الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، ص128، الطهطاوي، مناهج الألباب، ص202.

[4] -الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، ص236، الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1 ص161، والطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ص157.

ويدين "خير الدين التونسي" الاستبداد بالسلطة، ويرفض حكم الفرد، (والمهم أن لا يطلق أمر الوطن لإنسان واحد، كائناً من كان، وعلى أي حال كان)[1]، فهو ينادي بضرورة تقيد الحاكم بالشريعة، منزلة أو عقلية، وبالمشورة من العلماء والأعيان لردعه عن عمل السوء، ويرى أن المصلحة العامة هي معيار الصلاح و(معلوم أن تصرف الإمام في أحوال الرعية لا يخرج عن دائرة المصلحة)[2].

ولقد جرى تطوير مفهوم الاستبداد على يد "الأفغاني"، حيث شرح رأيه قائلاً: ((بالقوة المطلقة الاستبدادية، ولاعدل إلا مع القوة المقيدة))[3]، فالاستبداد يعني غياب القوانين، حتى وإن كانت هناك مجالس نيابية، فهذا لا يعني غياب الاستبداد: ((إن القوّة النيابيّة لأي أمّة كانت، لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي، إلا إذا كانت من نفس الأمة، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة لها فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها))[4].

فالاستبداد هو حكم الفرد الذي لا يشرك الأمة في الحكم، فيظلم ويستغل ولا يستند إلى قانون و((الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليّه إلا بالقانون الحق المؤسس على دعائم العدل، الذي رضيه نفسه))[5]، وماعدا ذلك يكون واقعاً تحت ضغط الاستبداد، ومحكوماً بملك لا يراعي القوانين، و"الأفغاني" يطالب باجتثاث الوباء،

---

[1] – خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة، ص130.

[2] –التونسي: أقوم المسالك، "المقدمة" طبعة تونس، 1867م، ص17.

[3] – جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، تحقيق، محمد عمارة، ص21.

[4] –الأفغاني: المرجع السابق، ص473.

[5] –أوردها عزت قرني: العدالة والحرية، في الوثائق، ص279- 234، عن "جريدة مصر الصادرة بالإسكندرية"، عدد 1331، سنة1256هـ/1879م.

فالملك إذا حنث بقسمه وخان الدستور (فإما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس)[1].

أمّا "محمد عبده" فيفرق بين الاستبداد والاستبداد المطلق، فيرفض الثاني ويقر الأول: ((إن الاستبداد المطلق ممنوع، منابذ لحكمة الله في الشرائع... فهو نبذٌ للدين وأحكامه، وسعي خلف الهوى ومذاهبه وذهاب لخفض كلمة الله العليّا، وفرق لإجماع السلف الصالح من المؤمنين، إذ لم يبيحوا في جميع أمورهم أن يتولى عليّهم من يخالف الكتاب والسنة إلى أحكام شهوته وهواه))[2].

إلا أن الاستبداد لا يرفع، برأيه، إلا بعد تكوين رأي عام يستحق الحياة السياسية الحرة، وهو، بانتظار ذلك، يطالب بالمستبد العادل مستبد يكره المتناكرين على التعارف ويلجئ الأهل إلى التراحم.. (هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن من العدل، أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العدل وحده في خمسة عشر قرناً)[3]؟.

ويرى "أديب أسحق" أنه: ((لا يصح تسمية الدولة المستبدة مطلقاً بدولة متمدنة[4]، وهو يعرّف الاستبداد على أنه: تصرف واحد من الجماعة بدمائهم، وأموالهم ومذاهبهم، بما يوحيه هواه، وما يقضي به رأيه، سواء أكان ما يجري مخالفاً لمصلحتهم أم موافقاً لها))[5]، بهذا التعبير، يقطع الطريق على المستبدّين الذين يتدرّعون بمصلحة المواطنين لممارسة طغيانهم والتصرف وحق أهوائهم وآرائهم الشخصية.

---

[1] -الأفغاني: الأعمال الكاملة، ص11.

[2] - الشيخ محمد عبده: الشورى والاستبداد في حصاد الفكر العربي الحديث في قضية الحرية، ص106.

[3] -محمد عبده: الأعمال الكاملة ج1، ص23.

[4] -أديب إسحق: الدرر، طبعة1975، ص69- 72.

[5] -أديب إسحق: الدرر (مجموعة من المقالات والمنظومات)، جمع وتقديم ناجي علوش، ص90.

أمّا "الكواكبي" فقد عرّف الاستبداد عموماً بأنه: ((غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة، أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة))[1]، فهو استئثار المرء بالحقوق العامة لنفسه، أما الاستبداد المقصود تحديداً فهو (استبداد الحكومات خاصة لأنها أعظم مظاهر أضراره التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة)، وهو «صفة للحكومة المطلقة العباد[2]»، كما أن توسع الجهاز الحكومي يؤدي إلى زيادة عدد الذين يستبدون بالقرارات تحت ستار حماية الدولة، ويزداد، بالتالي، عدد الذين ينبغي للمواطنين أن يطيعوهم. ولا ينفك "الكواكبي" يحارب الاستبداد مهيباً بقومه أن يهبوا لإزالته بأشكاله كلها، يقول: ((هداكم الله، إلى متى هذا الشتاء المرير والناس في نعيم مقيم، وعز كريم أفلا تنظرون؟))[3].

ولكن قبل محاربة الاستبداد يطالب "الكواكبي" بتهيئة البديل حتى لا تمشي الثورة اندفاعاً يستبدل استبداداً بالآخر أقسى وأشد من سابقه.

---

[1] -عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد، ص21.

[2] - المرجع السابق، ص22.

[3] -المرجع السابق، ص122.

الفرع الرابع

مقاربة الفكر الحديث للمفهوم والتعريف به

لقد سعى وجهد الفكر الحديث في ضبط هذا المفهوم «الاستبداد» وتحديد مقوماته واستجلاء معناه بدقة صارمة، لاسيما أن هذا التحديد كان – فيما كان- من إنجاز فقهاء القانون الدستوري، وقد وصف القانون – ضابط ومحدد - بأنه ينزل منزلة الحساب من العلوم الاجتماعية.

وعلى هذا رأينا الفقه المذكور – في دراسته للدولة القانونية- يجري التمييز بين الأصناف الثلاثة للدولة.

والملاحظ في التصنيف السابق، أن الدولة الاستبدادية هي الدولة التي تتصرف على هواها –حسب تعبير "الكواكبي" الآتي ذكره- وأن الدولة القانونية هي الدولة التي تحددت غاياتها، وأقامت وسائلها ومسالكها وأساليبها لتنفذ الغايات المحددة والمحصورة قانوناً، أما الدولة البوليسية، فهي الدولة التي تتقيد قانوناً بالغايات، لكنها تستغل بالمسالك «الوسائل[1]».

فهذه المقاربة الدقيقة أبعدتنا عن التعثر والتخبط والوقوع في قبضة بعض المفاهيم الملتبسة الذي وقع فيه سلفنا الحديث، مثل الجهاز المفاهيمي «المستبد العادل» فما المقصود بهذا الجهاز، وهل يجتمع الضدان «الاستبداد والاستنارة» في جسد واحد، وهذا هو موضوع بحثنا المقبل.

---

[1] –د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، القاهرة دار النهضة العربية 1964، ص121.

طبيعة ظاهرة الاستبداد

وسنتكلم هنا على عدة أمور مثل:

- مجالات الاستبداد.
- أنواع الاستبداد.
- الدكتاتورية.

ولكنا سنبحث بادئ ذي بدء في المستبد العادل لأن هذه الظاهرة تتميز بخصوصية معينة تجعلها خاصة في أنواع الاستبداد، بل من الأفضل أن يطلق على هذه الظاهرة، بمركزية الحكم على اعتبار أنها سلطة بمركز سياسة الحكم في يدها دون وسيلة قانونية ترسم لها، ولكنها تبتغي في النهاية المصلحة العامة لا مصلحتها الشخصية، وكما نلاحظ ذلك في الكاريزما:

الفرع الأول

المستبد العادل

وواقع الأمر، أن هذه الكلمة الموصوفة بالمستبد العادل، تبدو – بإلقاء النظرة الأولى أو السمع الأول عليّها- أنها ساحرة وجذابة، وإن كان يتلبسها – مع ذلك- شيء من الغموض والإبهام، ويتخللها الكثير من الطلاسم والمعيبات لسبب البسيط هو أنها أقامت زواجاً غير مقدس بين زوجين مختلفين طبيعة وجوهراً وماهية هما: الاستبداد والعدل.

والسؤال المطروح هو: كيف يكون المستبد عادلاً، بل كيف يكون العادل مستبداً؟

والحقيقة أنه لاعدل مع الاستبداد، ولا استبداد مع العدل حتى ولو حسنت النيات، ومنشأ هذا اللبس والتناقض - في نظرنا- مرده الجهاز المفهومي الذي اقتلع من بيئته القيمية الحضارية «نظام قيم – الحضارة العربية» ليوظف في منظومتنا القيمية الحديثة، مع العلم –كما سنرى ونحدد- أنه استعمل في أوروبا ووظف في جهاز مفاهيمي هو المستبد المستنير.

والحقيقة انه من الصعوبة بمكان فهم معطى ثقافي أو أيديولوجي أو قيمي إلا من خلال نسقه الحضاري، وبالتالي لا يمكن تفتيت النظام القيمي في مجموعة حضارية والنظر إلى أبعاضه وعناصره بالاستقلال عن العناصر الأخرى، فنظام القيم يعني جملة القيم المترابطة التي تشكل كلاً واحداً يضفي على كل جزء من أجزائه معناه ويعطيه بعده أو أبعاده، وتأسيساً على ذلك، فالعدل في حضارتنا هو رأس وأس القيم وأساسها وهدفها، مع أن غياب المعنى السياسي لكلمة ديموقراطية في نظام القيم السائد في الثقافة العربية الإسلامية لا يعني غياب

مضمونها كقيمة اخلاقية عليّا بوصفها الهدف الأسمى الذي يراد بلوغه من خلال تطبيقاتها السياسية[1].

والديموقراطية لم تكن هدفاً في ذاتها عند "أفلاطون"، بل كانت شكلاً من أشكال الحكم التي استعرضها في جمهوريته بحثاً عن الصيغة التي تتحقق فيها العدالة بصورة أفضل وأشمل، فالهدف عنده هو تحقيق العدالة في المجتمع، وإذا كان قد قرر أنها لا تتحقق إلا في المدينة الفاضلة التي يرأسها فيلسوف ويربى حراسها وجنودها وأبناؤها، تربية خاصة، وترتب العلاقة بينهم ترتيباً خاصاً، وإذا كان هو نفسه قد شكك في إمكانية قيام مثل هذه المدينة الفاضلة التي اشترط أن يرأسها فيلسوف، فإن مطالب العدالة يبقى مع ذلك قائماً.

ينتج من ذكرناه أن "أفلاطون" إذا كان يعتبر نظام الحكم الأرستقراطي الذي يتولى السلطة فيه سراة القوم، هو أقرب إلى تحقيق العدالة من غيره، فإننا –نحن حالياً– نرى أن الديموقراطية، وبالتالي العدالة إنما تتحقق من خلال نظام حكم يقوم على أساس حكم الشعب نفسه بواسطة ممثلين يختارهم بكل حرية..

إذن فما كان مطلوباً في جمهورية "أفلاطون" وما هو مطلوب في الفكر المعاصر هو في نهاية المطاف العدالة...

وهذا هو أساس فلسفة نظام القيم عند المعتزلة الذين أطلقوا على أنفسهم اسم: أهل العدل والتوحيد[2].

---

[1] – محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط2، 2003، ص69.

[2] – محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، ص72.

وهكذا يتضح أنه ليس في تاريخنا الثقافي والقيمي ولا في التاريخ الثقافي الغربي مثل هذا الربط بين العدل والديموقراطية، وإنما قام الغرب –وبعد كفاح مرير– بتحقيق أهدافه في الحرية والديموقراطية وبناء دولته القانونية الديموقراطية الحرة.

وبالعودة إلى تقسيمنا السابق للأنواع المختلفة للدولة:

- دولة قانونية.
- دولة بوليسية.
- دولة استبدادية.

وبالتالي إذا أردنا أن نحفر في بيولوجيا هذا التطور وفي تربته، وجدنا أن الجهاز المفاهيمي «المستبد المستنير» –الموازي للمستبد العادل في ثقافتنا– وجد رواجه وترعرعه في كنف مفكري عصر الانوار الفرنسيين خصوصاً في النصف الثاني من القرن الثاني عشر[1].

فالمستبد المستنير «العادل» هو الضامن الرئيس الوحيد لسياسة الإصلاح، وهذه السياسية تقوم وترتبط بشخص السلطان القوي وبدولته المطلقة، وهذا يفسر لنا سبب تخصيص " أكسيس دي توكفيل" فصلاً في كتابه **النظام القديم والثورة** وسبب وسمه بعنوان معبر هو كيف أن الفرنسيين أرادوا الإصلاح قبل الحرية، ويستنتج من ذلك أن فلاسفة الأنوار لم يكونوا في الواقع يريدون تهديم السلطة المطلقة، بل تحويلها والتعويل عليّها وردها إلى جادة الصواب[2] فمفهوم المستبد المستنير ليس غاية في ذاته، وإنما وسيلة وأداة طرحها فكر الأنوار كأداة للإصلاح والنهضة والتنوير.

---

[1] – محمد حافظ يعقوب: الخديعة والكلمات، دراسة في مفهوم الاستبداد العادل، مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، العددان15 و16 عام1992 ص80.

[2] – محمد حافظ يعقوب: الخديعة والكلمات، ص83.

ما هو شأن هذا المفهوم في ثقافتنا؟؟ يمكن القول إن الفكرة المحورية في الجهاز المذكور فكرة مستعارة من صور الماضي وهي صورة الدولة العربية، أو كما عبر عن ذلك –وهذا بيت القصيد- المفكر النهضوي الشيخ الإمام "محمد عبده" بقوله: ((هل يعدم الشرف كله مستبد من أهله عادل في قومه يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنعه العقل في خمسة عشر قرناً))[1].

فإذا كان الاستبداد التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى[2]، فالاستبداد المستنير هو السعي لتحقيق دولة علمانية تعمل على خدمة الشعب بعيداً عن الشعب، أداتها الفاعلة)حاكم مطلق الحرية مستبد عادل في قومه يتمكن به العدل، يصنع في فترة زمنية قليلة من التقدم ما لا يصنعه العقل في مئات السنين[3]، مستبد لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فهو لهم أكثر فأكثر مما هو لنفسه)[4].

ونستطيع القول إن تتبع السياق العام لمفهوم المستبد العادل في عصر النهضة العربية كما طرح ابتداء من "الطهطاوي" مروراً بـ "خير الدين التونسي" وعبده وتلامذته، يجد تلك الطريقة في الوضعية التاريخية التي طرح فيها شعار أو نظرية

---

[1] – رشيد رضا: تاريخ الاستاذ الشيخ محمد عبده، ج3 "مطبعة المنار بمصر"، 334، ص69.

[2] – أدونيس وخالدة سعيد: ديوان النهضة، الكواكبي، "دار العلم للملايين، بيروت"، ط1، 1933، ص113.

[3] – عدنان عويد: الاستبداد والاستبداد المستنير، "مجلة النهج"1997.

[4] – رشيد رضا: تاريخ الاستاذ الإمام محمد عبده، ج2، "مطبعة النجار بحمص"، 1344هـ، ص203، السنة13 العدد46، دمشق، ص21.

المستبد العادل بين كل من أوروبا والبلاد العربية في ظل الدولة العثمانية من جهة، ثم في جوهر ودلالات هذه النظرية من جهة ثانية[1].

وإذا كان "الكواكبي" قد رفض نظرية الاستبداد المستنير نافضاً عنها أية حسنات، فإن "الطهطاوي والتونسي و"الأفغاني وعبده"، قد آمنوا بها تماماً، على الرغم من إيمانهم بنظرية الشورى الإسلامية[2].

والخلاصة فالسؤال الجدير بالطرح هو: هل بقي لهذه الكلمة «المستبد العادل» مدلولها أم بقيت تحتمل أصداء الشحنة التي سبق الإلماح والإشارة إليها، يقول الدكتور "عصمت سيف الدولة": ((لم تكن فكرة الاستبداد ضرورة –كما هي اليوم- بالقهر والتسلط، بل كانت توحي إلى العدل))[3].

وتجدر الملاحظة أن مفهوم المستبد المستنير ارتبط في تفكير فلاسفة الأنوار بمعادات الكنيسة أو بالأصح بالحد من سلطتها، وبفصل سلطة الكهنوت عن سلطة الدولة، وهذا يشرح ترجيح المفكرين لسلطة الدولة وتجسيدهم لها في مواجهة سلطة الكهنوت، ويؤكد مكانة سلطة الدولة في تفكيرهم من حيث هي إطار التنظيم البشري والمصدر الوحيد للحقائق البشرية السعيدة التي اكتشفوها أو تمنوا بها، كيف لا والدولة هي مكمن السلطة الوحيدة القادرة على الحد من سلطة الكنيسة ورجالها التي كان "فولتير و ديدرو" وغيرهم من الفلاسفة الكبار ينظرون إليها على أنها أُسّ البغي والضلال ومنبع الشر، ويأتي على رأس هذه الشرور شر التعصب والأفكار التي اعتبروها فاسدة خرافية[4].

---

[1] – عدنان عويد: الاستبداد والاستبداد المستنير، مجلة النهج، 1996 السنة12 عدد44 ص128.

[2] – د. محمد عمارة: الأعمال الكاملة الكواكبي، الهيئة المصرية للتأليف والنشر1997، ص238.

[3] –عدنان عويد: الاستبداد والاستبداد المستنير، ص129.

[4]– Marcel Prelaot: Histoire des idées politiques, 1970،Paris "4ed".

وفي الحقيقة، فالدولة كانت بالنسبة "لفولتير" هي مركز الإصلاح الذي كان يتوق إلى إجرائه، وكانت سلطتها هي التي ستقود المجتمع في نظره بيد واثقة قوية إلى السعادة، وكان لابد في هذه الحالة أن تكون سلطتها مطلقة متمركزة في يد الأمير، وذلك (لأن الأمير هو وحده الذي يمتلك المقدرة على قيادة الدولة نحو الغاية المرسومة وإتمام الإصلاح المنشود)[1].

وعلى غرار غالبية المثقفين العرب الذين يعتقدون أن دولة "محمد عليّ" هي النموذج الوحيد الممكن لتنفيذ النهضة العربية المنشودة[2]، فإن فلاسفة الأنوار

---

[1] – المرجع السابق.

[2] – كثيرون هم العرب الذين ينظرون إلى حكم محمد علي باشا في مصر على أنه يمثل تجربة نهضوية رائدة، إن في مجال الإصلاح أم في مجال التوحيد السياسي" انظر، على سبيل المثال لا الحصر، معن زيادة: المعالم الأولى للمشروع النهضوي العربي الأول في القرن التاسع عشر، مجلة الوحدة، السنة3، العدد 31 -32،1987، ص32 -36".

ينظر معن زيادة إلى محمد علي على أنه "صاحب المشروع النهضوي الأول"، ومن جهته، الدكتور جلال أمين الذي يستشهد به كنموذج للمستبد العادل وينظر إلى فترة حكمه على أنها إحدى أزهى فترتين في تاريخ العرب الحديث "المرجع السابق نفسه"، ويعتبره، لفرط إعجابه به، نموذجاً لتفتي السلطة الذي تفوق حتى على أمير مكيافيللي في الحيل والدهاء والاستبداد" جلال أحمد أمين المشرف العربي والعرب"، "بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية"، ص32، وهو ينقل ما قاله محمد علي لوزيره أرتين باشا الذي كان يترجم له كتاب مكيافيللي بمعدل عشر صفحات في اليوم: بعد اليوم الثالث "إني أرى بوضوح أنه ليس لدى مكيافيللي ما يمكنني أن أتعلمه منه، فأنا أعرف من الحيل فوق ما يعرف، انظر كذلك، ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، "بيروت، دار النهار"، ط2 ص73.

بالمقابل، ثمة رأي آخر، هو على الغالب محدود التداول والانتشار، ينظر إلى فترة حكم محمد علي على أنها نموذج للاستبداد العاري الحالي من العدل بطبيعة الحال، د. ذوقان قرقوط: "جوانب غير معروفة من تجربة محمد علي باشا، مجلة الوحدة، العدد السابق ذكره ص101-114".

وجدوا في ملوك زمانهم النماذج العملية الشخصية للمستبد المستنير، لقد اكتشف "فولتير" في قيصرة روسيا "كاترين الثانية" حكمت 34سنة، من1762 إلى 1796 وخصوصاً، في قيصر روسيا "فريدريك الثاني" الذي حكم 46سنة، من1740 إلى1786 المستبد المستنير الذي طالما انتظره، في حين رأى "ديدرو" في شخص كاترين الثانية مثال الحاكم الذي سيقوم بالإصلاح.

وقد نفهم قصة حب الفلاسفة للمستبد العادل إذا نحن عللنا أسبابها ووضعناها في إطارها الذي نشأت فيه، وسنكتفي هنا بالتذكير على الثنائي فولتير- فريدريك الكبير دون أن نغفل العودة إلى "ديدرو" ومستبدته الروسية..

وفي الحقيقة ليس للسياسة من حيث ذلك دين أو إيديولوجيا لأنها هي بحد ذاتها دين قائم بذاته مكثف له طقوسه وأركانه ومعابده وكهانه الذين يقومون عليّه، وقد أدرك العرب المسلمون هذه الحقيقة التي ما انفكوا يؤكدون عليّها ويكررون الإشارة إليها والتصريح بها في كتاباتهم السياسية منذ ابن المقفع في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة مروراً بـ "الغزالي"، في النصف الثاني من القرن الخامس ومطالع القرن السادس للهجرة و"ابن خلدون" حتى العصور المتأخرة، وما بين ذلك وبعده من عدد يصعب إحصاؤه وحصره من النصوص.

وهذا يعني أنه لا مندوحة من النظر إلى شأن المستبد العادل/المستنير من خلال السياسة، وليس من خلال الدين أو الإيديولوجيا، وبهذا الخصوص، تشكل شخصية فريدريك الثاني نموذجاً مثالياً لكل مستبد يريد العدل أو بالأحرى يريد أن يعرف بالعدل والصيت الحسن.

يرى في محمد علي أنه مثال الاستبداد الأعمى والسيطرة والتحكم الفردي، فهو لا الدولة والدولة هو" ونظامه أشد عسفاً من الالتزام.. الخ، وأن هزيمته سببها، بالإضافة إلى العوامل الخارجية المتمثلة بالتدخل الأجنبي الغربي، طبيعة حكمه التسلطي الذي أضعفت قدرات البلد على المقاومة والصمود بعد أن عمم العسف والجور والتصفيات الجسدية.

وفي الواقع، فإن القيصر فريدريك الثاني لم يتوان هو بدوره عن العمل على ترويج أسطورة المستنير من حوله وأن يستثمرها حتى حدها الأقصى، فهو يتلبّس شخصية الفيلسوف والحاكم الفرد في آن، ويجمع في أرديته السلطانية أو بالأحرى صورته التي يوزعها عن نفسه تفاصيل "الدكتور جيكل"[1] التي يخفي وراء ملامح المستر "هايد الرهيبة"، نفي الوقت الذي يوسع من سلطة دولته ويُمركزها ويُعسكِرها وينهج سياسة فردية استبدادية في الداخل، وتوسعية في الخارج لا يتردد عن التحدث براحة كبيرة وبحرية عن الحرية والعقل والإنسان[2].

وفي الحقيقة، فإن فريدريك الثاني هو المثقف السلطاني بامتياز، يكتب كتاباً في السياسة هو ضد "مكيافيللي" 1739، يقوم فيه بتأسيس سلطة الدولة على فكرة العقد الاجتماعي التي استمدها من "وولف ومن جون لوك"، من جهة، ولتستند، من جهة ثانية، استناداً كبيراً إلى تحفظات "ورسو ومونتسيكيو" بشأن الديموقراطية فيما يتعلق بالأول، والديمقراطية والاستبداد الآسيوي بالنسبة للثاني[3].

ويراسل المثقفين مستخدماً أسلوبهم ومصطلحاتهم ومفاهيمهم عن العقل والإنسان ككائن ذي قيمة وهو يتحدث في كتاباته بأسلوب طلق واضح وجزل، ويروج متفائلا مبشراً بالأفضل لما يمكن تسميته بروح فلسفة الأنوار الفرنسية.

---

[1] - دكتور جيكل ومستر هايد هي رواية خيالية للأديب الأسكتلندي روبرت لويس ستيفنسون نشرت لأول مره في لندن عام 1886. وتتناول الرواية الصراع بين الخير والشر داخل الإنسان، أهتم بها علماء النفس لما فيها من نظره علمية دقيقة لما يدور بداخل النفس البشرية من صراعات.

[2]- François Bluche. Op. cit. P338.

[3]- A. Soboul: Histoire de la notion d'absolutisme éclairé, ni l'absolutisme éclairé, op. cit. P28.

وتكشف مراسلاته مع الموسوعي "دلامبير وفوليتر" وغيرهما من كبار مثقفي العصر ومشاهيره عن رقة، وتشفّ عن دعاية وإنسانية مفرطة وذات حس مرهف أخّاذ، فهو يكتب إلى "وولف" ما يلي: ((يقوم الفلاسفة على شاكلتكم بتعليّم ما يجب أن يكون، في حين أن الملوك هم هنا لتنفيذ ما تتصورون))[1].

وقد يلقي ما سبق الضوء على حماسة "فوليتر" عندما اعتلى فريدريك الثاني العرش في 1740، فقد اعتبر أن سقراط هو الذي تبوأ العرش، وأن الحقيقة هي التي تحكم، ويكتب ما يلي عن مؤلف القيصر البروسي: ((يجب أن يغدو ضد "مكيافيللي" الكتاب المقدس للملوك ووزرائهم))[2].

ربما لخصت قصة المستبد المستنير الاوربي قصة العلاقة الحرجة بين المثقفين والسلطة، غير أنها تلخص قبل ذلك كله أوهامهم بخصوصها، واستخدامها الدائم لهم ولثقافتهم في بحثها الأزلي عن شرعية لا تقوم من حيث هي سلطة من غيرها وبدونها.

ولئن شكل المفهوم كما كنا بيّنا توليفة متناقضة ومتنافرة من ناحية منطقية، فعن الجاذبية التي يحتوي عليّها تحتاج هي بدورها ومن حيث هي كذلك إلى التفسير ولكن خارج إطار المنطق، وما يدعي عادة باسم الحس السليم، يمكن اللجوء إلى التفسير السهل المعتاد: خدع الفلاسفة بالكلام المعسول، وانطلت عليّهم حيلة السلطة التي تريد الظهور بمظهر العدل والتي من مصلحتها ارتداء قبعة العقل المستنير.

---

[1] – المرجع السابق.

[2] – Biographie Universelle ancienne et moderne "Michaud", Paris Leipzig, 1849

Tome XXVL Article. Machinal, P631.

فلا محيص هنا من الاعتراف بأن ما أثار إعجاب "فولتير و ديدرو و دالامبير" وغيرهم ليس شكل السلطة، بل الإصلاح الذي كانوا ينظرون إليه ممثلاً في الحد من غلو الكنيسة وفي الحد من سلطتها، وقبل ذلك كله في التسامح الديني، والسلطة القوية الحازمة هي وحدها التي ظنوا أنها قادرة على تحقيق هذه المهمة التاريخية الكبرى، والمستبد، إذا تحلى بالتفكير الفلسفي الحر، يمكن أن يكون ضمانة أكيدة للتقدم والعدل.

لقد ظل "فولتير" طيلة حياته معجباً بالنظام السياسي البريطاني ويعتبره نموذجاً مثالياً لكل حكومة رشيدة ممكنة، ومصدر إعجابه بهذا النظام يكمن بالضبط في الغاية التي يمكن لهذا النظام الحازم أن يحققها بخصوص الإصلاح، أي فيما يتعلق بالمشروع الحضاري بحسب لغة العرب اليوم، فمنذ **الرسائل الفلسفية** عام 1734 التي أظهر فيها إعجابه البالغ بالنظام الإنجليزي حتى ((مديح تاريخي للعقل)) عام 1774 يظهر "فولتير" تمسكاً شديداً بفكرة الدولة القوية الحازمة من أجل تحقيق السعادة وتعميمها بين البشر.

يكتب في هذا النص الأخير أن الأمة البريطانية قد (صنعت حكومة فريدة احتفظ فيها بكل ما في الملكية من مفيد وبكل ما في الجمهورية من ضروري، إنها متفوقة في الحرب، وفي القوانين، وفي التجارة)[1].

ولم يكن "فولتير" هو الوحيد بين المثقفين والفلاسفة الكبار الذين، خلال بحثهم عن المشروع الإصلاحي أو الحضاري الثوري الكبير الذي أسرهم وسيطر على أفكارهم، وقعوا ضحية السلطة السياسية التي لا تعرف وثناً غيرها.

"ففولتير" منسجم مع أفكاره بهذا المعنى، وكتاباته تختلف إلى هذا الحد أو ذاك عن صورته المتداولة عنه بيننا نحن العرب، ففي كتابه **بحث في العادات** وفي **المعجم**

---

[1]- Voltaire: œuvres complètes, Paris, 1889, T20 P372.

الفلسفي يكشف من غير لبس عن اتجاهه بشأن السلطة الاستبدادية، فهو لا يشترط على السلطة السياسية غير شرط أن تكون معقلنة ومتنيرة.

فالمثقف، قبل أن يكون ضحية خداع السلطة السياسية له واستخدامها لمكانته ولأفكاره وربما لأوهامه بشأنها، هو بالمقابل وعلى أغلب الظن والاحتمالات، ضحية جاهزة للوقوع في شباك الفخ الذي تندفع مأسورة بطعمه وربما تنصبه حول نفسها.

فالقيصر "فريدريك" مثال السلطة التي يريد المثقف عقلنتها وتعاليها على مصالح الناس، فإنه نموذج سخر السلطة التي تسوق نفسها باسم العدل والعقل وكرامة الإنسان ودعم المثقف، وبهذا المعنى، فهو يحتل بامتياز نموذج السلطان بالمعنى الـ "مكيافيللي" للأمير الذي هو بحسب طبيعته قطب السلطة ومركز القرار أي محتكر العنف فيها.

لم يكن "فريدريك الثاني" معادياً للدين، بيد أنه كان نهج سياسة تسامح مع الأديان وكان يريد من دولته أن تكون «حيادية» بين الأديان، فقد كان حكماً وفيصلاً بين الكنائس في صراعاتها التي لم يكن يتردد عن تعديتها وإشعال نار الفتنة بينها على عكس الأساطير التي روجت وماتزال تروج وتنشر عن فلاسفة عصر الأنوار بخصوص الدعوة للحرية والديموقراطية، فإن تحليلاً دقيقاً لكتاباتهم يكشف من غير لبس عن أن الصورة ليست دقيقة تماماً.

وربما كان "جان جاك روسو" هو المثقف الوحيد الذي رفض أشكال الاستبداد جميعها، فمن المعروف أنه وضع تحفظاً واضحاً بخصوص الديموقراطية التي حبذها وأشاد بها، لكنه اعتبرها نظاماً يناسب البلدان الصغيرة فحسب[1].

وهذا التحفظ سيتم تفسيره لصالح البلدان الكبيرة التي لا تنسجم مع الديمفراطية مع أتساع رقعتها الجغرافية وتعداد رعاياها الكبير.

---

[1]- François Bluche, Op, cit, P331.

"مونتسيكيو" بدوره انتقد دولة الاستبداد الآسيوي ليس على قاعدة الدفاع عن الحرية والديمقراطية، بل من حيث هي ضعيفة ((الرسائل الفارسية الرسالة19 ولعدم استقرارهاالرسالة،8)).

أغلب الظن أن "فينيلون" في كتابه **تلماخ** عام 1699 هو أول من جدد في عصر الأنوار مشروع "أفلاطون" الشهير، فقد أكدّ على ضرورة تكوين الفلاسفة لحكام المستقبل من الأفراد الوارثين« أولياء العهد» من أجل ضمان التقدم[1]، ففي تلك الفترة التي كان مفهوم التقدم فيها ما يزال في براعمه الاولى ولم يتخذ بعد مضمونه وفحواه الاعتقادي الذي سيعرفه بعد ذلك، اعتقد الفلاسفة، مثلهم في ذلك مثل نظرائهم المسلمين، أن مهمتهم من أجل تحقيق التقدم الإنساني تقوم على تربية الملوك بغرض خلق النموذج المثالي الذي طالما طمح الفلاسفة إليه وهو الملك –الفيلسوف، وقد كان الفيزيقراطيون[2] من أشد دعاة الإصلاح السياسي الذي أرادوا تحقيقه، ولكن من غير تغيير النظام الملكي المطلق، إذ كان شعارهم هو أن الملك على العرش في حين أن القانون هو الذي يحكم...

لا مندوحة من الاعتراف مرة أخرى أن فلاسفة الأنوار لم يكونوا يريدون لا دعم الاستبداد، ولا الحض عليّه، فهاجسهم الرئيسي هو الإصلاح والنهضة والتقدم المعنوي أي الفكري والأخلاقي، ومن غير المشكوك فيه أنهم، مثلهم في ذلك قل كثيرين غيرهم من بين أولئك الذين يريدون النهضة أولاً، ومهما كلف الثمن، تصوروا إمكانية تحقيق النهضة بالحزم ودفع الناس إلى الجنة بواسطة سلطة

---

[1]- A. Soboul: Fonction historique de la formule: despotism légal- l'absolutisme éclairé op cit, P15.

[2] - الفيزيوقراطيون كانوا مجموعة من الاقتصاديين الفرنسيين الذين عاشوا خلال أواسط القرن الثامن عشر .وقد أسهموا بأعمال مهمة لتطوير الاقتصاد بوصفه أحد العلوم الاجتماعية، وقد جعلتهم نظرتُهم الواسعة واستخدامهم للأسلوب العلمي أول المفكرين العصريين في علم الاقتصاد.

الدولة، وبالرغم من إراداتهم إذا اقتضى الأمر، وهناك من بين مؤرخي الفكر السياسي اليوم من ينظر إلى فكرة المستبد المستنير على أنها بمثابة مرحلة انتقالية ضرورية بين الحكم المطلق الاستبدادي والديمقراطية[1].

أما "ديدرو" الموسوعي الذي يعتبره الفكر الفرنسي واحداً من ممهدي الثورة الفرنسية 1789 والذي كان معجباً بكاترين الثانية كما قلنا، لم يتردد في التأكيد في عام1766 أنه: ((ليس ثمة في أوروبا اليوم أمير ليس بالفيلسوف))[2].
وفي الواقع، فإن الملوك آنذاك كانوا بدورهم يستخدمون أسطورة الاستنارة لصالحهم، فـ "جوزيف الثاني" رأس الإمبراطورية الاستبدادية النمساوية –المجرية حكم بين 1765- 1780 لا يجد غضاضة من التصريح التالي: ((جعلت من الفلسفة مصدر التشريع في إمبراطوريتي)).
وعلى غرار "فريدريك الثاني وجوزيف الثاني"، راسلت "كاترين الثانية" الفلاسفة وترجمت أعمالهم وروجت لما يناسب من أفكارهم في بلادها، ولقد كتب "ديدرو" بشأنها ما يلي: ((لنجر حساب الاحتمالات، قد يكون الملك مستنيراً وطيباً غير أنه قد يكون ضعيفاً، مستنيراً وطيباً ولكن كسولاً، طيباً ولكن من غير استنارة، مستنيراً ولكن شريراً، من بين احتمالات خمسة، فإن الوحيد المحبذ هو ذلك المستنير، الطيب، النشيط والحازم))[3].
ارتبطت فكرة المستبد المستنير في التاريخ الفكري الأوروبي بالاستبداد العاري من غير رتوش، فلقد اقتربت كما يظهر بالرغبة في إصلاح النظام القائم، المطلق وذلك

---

[1]- Jean –Jacque chevalier, op. cit. p 98.

[2]- A. Soboule، Fonction, op, cit، P.28.

[3]- François Bluche, Op cit, 341.

بالحد من تعسفه بواسطة القانون والدستور أي، بلغة بيرين، بواسطة عقلية الدولة المستبدة التي تبدو، لشدة تعسفها، كما لو كانت غير عقلانية[1].

إنه الاستبداد الشرعي القائم والمؤسس، كما يعتقد الفيلسوف الفيزيوقراطي "ميرسييه دلاريفيير" في كتابه **النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية** عام1767، على معرفة قانون الطبيعة، أما الاستبداد غير المستنير، فهو ذلك الاستبداد الذي لا ينسجم، بحسب رأيه، لا مع العقل ولا مع قوانين الطبيعة ونظامها، قد يكون "ميرسييه" هو الذي استنبط المفهوم، كما يقول "سوبول"[2]، بيد أن ما يهمنا هنا هو كما قلنا اقترانه بالنظم الاستبدادية القائمة، في تخفيف عسفها او عقلنته، فهو، أي القانون اختفى عن التداول في فرنسا بعد ثورتها، إلا أنه سرعان ما شق في القرن التاسع عشر طريقه للتداول في أوروبا الشرقية والوسطى التي كانت تعيش أوضاعاً شبيهة بأوضاع فرنسا قبل الثورة، وكذلك في مناطق أخرى من العالم، بما في ذلك السلطة العثمانية والبلدان العربية.

لا مندوحة من الاعتراف أن المستبد المستنير بجسد أمير "مكيافيللي" تجسيد تطابق وهوية، إنه تقني السلطة أي التسلط، وهو في الوقت نفسه عقلها وفيلسوفها أي مُسوغها ومُجمِّل صورتها.

وفي اواخر أيامه، قال العجوز "فريدريك الثاني" للأب "رينال"، الذي كان لاجئاً سياسياً لديه، هذا القول الذي قل نظيره: ((إنك لا تحب الاستبداد يا سيدي الموقَّر، وأنا أيضاً لا أحبه، ولكن هل تعرف أين يوجد الاستبداد؟ في الظلم والجهل، والمستبد هو شخص شرير ومتعسف على الأغلب، إنه يتخلص من واجباته ليلقيها على كاهل غيره دون فائدة تُرجى، في حين أن الأمير الذي يسير باستقامة وحزم

---

[1]- A. Sobule, op, cit. Fonction… op cit, P31.

[2]- A. Soboule, Fonction, Op, cit, P16.

على طريق العدل والصالح العام، فإنني أعتبره أميراً خيِّراً وحكيماً، اغير أنه ليس بحاجة إلى "دييت" أو برلمان إلى جانبه))[1] .

ألا يذكرنا ما سبق بالتمييز التقليدي في الفكر السياسي العربي الإسلامي بين سلطان العدل والأمانة أو الدين أو الشريعة وسلطان الجور والسياسة أو الدنيا ...الخ ؟، يقول "المرادي" بخصوص هذا الصنف الاخير من السلطان: ((إنه يحتاج إلى فنون من التدبير يستعطف بها القلوب ويربى بها الأبصار، ويجب أن تكون سياسته على قوانين مألوفة ولا يكثر من تغييرها، فإن الظلم معروف تصبر عليّه النفوس أكثر من صبرها على الظلم المتغير))[2].

---

[1]- François Bluche: op, cit, P349.

[2] – أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني **المرادي**: كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة، أدب الإمارة، دراسة وتحقيق الدكتور رضوان السيد، "بيروت، دار الطليعة"، 1981، ص146.

الفرع الثاني

مجالات الاستبداد

الاستبداد ظاهرة حياة يمكن أن يصيب ويعتور وينتاب «قوة الحياة» وأساس الحياة وتجليات الحياة، ولا يمكن أن تفلت منه ظاهرة أو تجلية أو قسمه، وهكذا يتعذر عليّنا اللهاث وراء جزئيات وتفاصيل وأبعاض هذه الظاهرة، وحسبنا أن نستعرض المجالات العويصة والبارزة فيها، وكما يظهرها التحديد الآتي:

بالطبع فكل استبداد باسم الدين أو العلم أو التربية يدخل في نطاق الاستبداد الفكري، إذ يتم التحكم في عقول الناس عن طريق سلطة وسائل الإعلام وسلطة البحث والتربية والتعليّم، ومالكي زمام الإرشاد الديني، ولكنّ (عدم التسامح يبلغ أوجه مع النظم الدكتاتورية القائمة على عوامل تقنيّة، حيث تتبنى فئة صغيرة حاكمة مذهباً معيّناً هو ضد تفكير مجموعة المواطنين)[1]، وهذا الاستبداد، وإن كانت تمارسه فئة حاكمة، إلا أنّه يبقى، مع ذلك، استبداداً فكريّاً قد تقوم به أي مؤسسة اخرى خارج المؤسسة السياسية، لذلك فإننا نفضّل أن نطلق عليّه كلمة «الاستلاب» تمييزاً له من المصدر السياسي الأساسي للاستبداد[2].

هذا وأشير إلى أن الدكتور عبد الحي دياب كان قد صنف كتاباً وسمه بعنوان الإقطاع الفكري وآثاره، صدره بجملة لـ "فيكتور هيجو" قال فيها: ((من الممكن مقاومة غزو الجيوش، ولكن ليس من الممكن مقاومة الأفكار))، وقد عرض المؤلف

---

[1] –موريس دفبرجيه: في الدكتاتورية، ص130.

[2] –محمد جمال طحان: ماهية الاستبداد، "مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد"، عدد23، السنة6 ص173.

عـن نشـأة هـذه الظـاهرة ثـم خـتم الكتـاب بدراسـة القطـاع الفكـري في التعلـيّم والثقافة[1].

المطلب الأول:

الاستبداد الاقتصادي

كمـا لا يجـوز إنكـار سـلطة رأس المـال حـين يمكـن لمجموعـة مـا أن تسـتغل المجتمـع عـن طريـق الاسـتبداد والثـروة، حيـث يشـتري الأثريـاء حيـاة الفقـراء، عـن طريق إرباكهم الدائم الضار في الركض وراء لقمة العيش، وهذا ما تنبّه إليه كثيرون من مفكري القرن التاسع عشر الميلادي ولا سيّما "ماركس"، ولا نغالي إذا قلنا إنّ الاستبداد الاقتصادي يحجب التفكير –بطريقة غير مباشـرة- مما يجعل الإنسان عبداً يرزح تحت استعباد مقنّع.

إنّ الفقير، الذي يلاحظ« أصحاب القصور» من حوله وهو لا يملك قوت يومه، يتألمّ يعمل اكثر منهم، وهذا التفاوت الكبير بينه وبين سواه في تحصيل المال، لا يقتصر على فئة مدججة بالثراء، بل تقوم به السلطة السياسية الاستبدادية أيضاً.

لذلك، تمييزاً بين أوجه الاستبداد وتوضيحاً للاستبداد المالي الذي تفرضه أجهزة الحكـم، فإننـا نسـميه «الاسـتغلال».. والاسـتبداد، الـذي اتفقنـا علـى تسـميته اجتماعياً كلّه- من حيث من يقع عليّهم- والذي يرزح تحت سطوته من فيدعوهم «المقهورين»، موجود في كل مكان، ابتداء من الاسرة التي تبدي «الأنا لصالح الأنا الأعلى»، فيبدأ استبطان introspection الطفل المحرّفات ويساعد الأسرة في كبت دوافعه، تشجّع قبول الإكراه، تصطنع النماذج، وتنمي الشعور الدائم بالذنب،

[1] – د. عبد الحي دياب: الاقطاع الفكري وآثاره، "القاهرة، دار الشعب"، 1968.

وتخلق قلق مديونية الإنسان لمحيطه، ويستمر الاستبداد في المدرسة متمثلاً في صورة المعلّم والموجّه والمدير، الذين يتقمّصون وظائف الأب والأم والزوج والأخ الأكبر والذكر، يستمر هؤلاء في ممارسة الضغط بتراتبية مشابهة، ثم تأتي الشركات والهيئات، والناطقون باسم الدين.. وباسم العلم.. وباسم القانون.. تأتي هذه المؤسسات محيطة بالأدوار التي يقوم بها الفرد في حياته كلّها، وتمارس عليّه استبداداً فكرياً واقتصادياً، إلى أن تتوّج الاستبداد السلطة السياسية.

المطلب الثاني:

الاستبداد السياسي

يبقى ثمّة شيء يجب أن يقال: إن تلك الاستبدادات: الفكرية والاقتصادية، وإن كان لها أثر كبير في المجتمع، فضلاً عن أنها تمهدّ للاستبداد السياسي وتدعمه فهي لا تمتلك قوة تنفيذية إلا بقدر ما يسمح به الاستبداد السياسي بعد أن يتمكّن من السيطرة، لأن كل المؤسسات، في الحكم الاستبدادي ما هي إلا تابع يدخل ضمن نطاق التنظيم الذي تسيطر عليّه الحكومة، فما الاغتراب الثقافي، والاستغلال الاقتصادي، والاستلاب النفسي، إلا من صنع السلطة السياسية التي تملك القوة وتسعى للسيطرة على إمكانيات الدولة كلّها (ومتى كانت الحكومة هي صاحبة العمل وصاحبة السلعة، فالذي يخالفها تقطع موارد الرزق عنه ويتعرض للجوع والانتقام على يد القانون)[1]، فهي سلطة مستبدّة، وتحمي استبدادها عن طريق جمع القوّات كلّها في قبضة واحدة: الفكر، والمال، والسلطة العسكرية، القائمة على احتكار إمكانية استخدام السلاح من قبل فئة اجتماعية واحدة.

---

[1]- فريدريك هايك: الطريق إلى الرق، أوردها: عباس محمود العقاد: فلاسفة الحكم في العصر الحديث، ص122.

إنّ الاغتراب هو سياسي أكثر من أن يكون متمثلاً في الاستغلال الاقتصادي أو التمثيل الفكري، الديني–الإيديولوجي، لأن السياسي يشملها .

والدولة الاستبدادية، هي التي تسمح للحكومة بوضع التمايزات الطبقية –الفئوية– النخبوية على شكل قانون يحمي القوي من الضعيف الذي قد ينفجر في أي لحظة، فالحاكم بأمره قد يصعد إلى عرش جبروته بتأييد ثلة من المثقفين المتواطئين، يستمد منها القدرة المطلقة على قمع المعارضين، وعلى فرض الطاعة العمياء على الشعب، فيفرض نظرية واحدة، وزاوية واحدة للنظر، بحيث يظهر أن لا سبيل أمام الناس سوى الطريقة التي يحكم هو بها .

إذاً فالاستبداد في أوضح صورة هو استبداد سياسي، مدجج بالسلاح والفكر والمال وأن بدا مبدئياً على شكل استلاب فكري أو استقلال اقتصادي.

المبحث الثالث

الفرع الأول

أنواع الاستبداد

صنّف "الدكتور عصمت سيف الدولة" كتاباً وسمه بعنوان **الاستبداد الديموقراطي**، وقد قسم فيه الاستبداد إلى ثلاثة أقسام:

- الاستبداد المتخلف.
- الاستبداد المتحضر.
- الاستبداد الديموقراطي.

ونحن بدورنا لم نكتف بهذا التقسيم، بل أضفنا له أنواعاً أخرى، كالاستبداد القانوني والاستبداد العادل، فضلاً عن أننا أولينا ظاهرة الدكتاتورية عناية خاصة إضافة إلى ظواهر أخرى كمقاومة الطغيان في الفقه العام وفي فقه الشريعة الإسلامية، وما يتفرع على كل ذلك من تحليل لظاهرة العنف، وكما يتضح من الأبحاث الآتية:

1- الاستبداد المتخلف:

يقترح الاستاذ "جورج بيردو"، تقسيماً جديداً للديموقراطية إذ يقسمها إلى قسمين:

- ديموقراطية محكومة.
- وديموقراطية حاكمة.

ويقصد بالديموقراطية المحكومة نظاماً تتوفر فيه كل الأشكال الدستورية التي تسمح بإسناد قرارات الحاكمين إلى الشعب المحكوم:

- الحرية الفردية.
- والاقتراع السري العام.
- والانتخابات الدورية.
- والمجالس النيابية.

ومع ذلك لا تكون قرارات الحاكمين معبرة عن الإرادة الشعبية الحقيقية.

ويقصد بالديموقراطية الحاكمة نظاماً تتوفر فيه أيضاً كل الأشكال الدستورية، لكنه يتميز بأن القرارات التي يصدرها الحاكمون فيه معبرة عن إرادة الشعب الحقيقي[1].

ونجده في كتابه **الديموقراطية** يتحدث عما يسميه «شعب المواطنين» ويميزه بما يتميز به المواطن، فيقول المواطن ليس هو الفرد فكل خصائصه الذاتية من أنانية وطمع وتحيز لمصلحته الخاصة في مواجهة المصالح الدائمة للمجتمع، بل هو الإنسان الواعي المتحرر من الانحياز إلى مصالحه ومن متاعب ظروفه الاقتصادية في القادر دائماً على أن يدلي برأي محايد في الشئون العامة غير متأثر بما يفصله لنفسه، فهو باختصار، ملاك علماني مجرد من المصلحة الشخصية.

فالمميز الأساسي لهذا المفهوم هو غربته الكاملة عن الحقيقة الاجتماعية، إذ أنه يتجاهل كل ما يوجد داخل الجماعة من أسباب التنوع والانقسام والتميز والتعارض كالمواد والظروف الاجتماعية والموارد الاقتصادية والأذواق والمقدرات، إن شعب المواطنين شعب من أفراد نمطيين، شعب مسحت حقيقته الاجتماعية ليطابق فكرة مجردة.

---

[1] – د. عصمت سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص11.

وفي مواجهة هذا المفهوم للشعب يوجد مفهوم آخر مناقض له، إنه الشعب المكون من الإنسان كما هو في الواقع المتميز الذي يكتسبه من وضعه الاجتماعي المختلف عن وضع غيره من الناس، إنه الإنسان الذي نقابله في علاقات الحياة اليومية كما تحدده مهنية وأسلوب حياته وذوقه واحتياجاته والفرص المتاحة له، أي الإنسان الذي يمكن التعرف عليّه عن طريق ملاحظة أسلوب حياته الواقعية وليس عن طريق التأمل الميتافيزيقي في جوهره، وهذا الإنسان الواقعي يتميز بخصائص متناقضة تماماً لتلك التي تميز المواطن، ففي حين يحمل المواطن في ذاته الامتيازات التي اكتسبها في طبيعته الإنسانية، ويحاول أن يفرضها على البيئة التي يعيش فيها، يتعين على الإنسان الواقعي أن يتوقع من الوسط الذي يعيش فيه إتاحة الفرصة لاكتسابها[1].

هذا ومن ناحية أخرى تعتبر حرية المواطن إحدى خصائصه الذاتية فهي غير مشروطة وميتافيزيقية ولصيقة به أينما كان، وبالتالي ليست بحاجة إلى أن توجد بل إلى الاعتراف بها، وهي لا تتطلب من النظام الاجتماعي القائم إلا عدم المساس بها، أما حرية الإنسان الواقعي فهي مفتقدة دائماً بحكم احتياجاته المتجددة أبداً، لهذا نجد أن الإنسان الواقعي، على عكس المواطن تماماً، ينزع إلى التحرر من أية علاقات اجتماعية تسمح له بالتمتع بحريات شكلية لم تكتسب مضمونها الواقعي بعد، فهو نزاع دائماً إلى التغيير الاجتماعي.

على هذا الأساس تفترق الديموقراطية المحكومة عن الديموقراطية الحاكمة، الأولى قائمة على أساس شعب من المواطنين، فتكون غايتها أن تحكمه حكماً مناسباً للمجتمع القائم فعلاً بصرف النظر عما يريده الشعب الحقيقي، أما الديموقراطية القائمة على أساس الشعب الحقيقي فتكون غايتها خلق عالم جديد، عالم متحرر بديل عن الواقع تشبع فيه الاحتياجات الفعليّة للشعب، ديموقراطية تكون القرارات فيها خاضعة لتلك الاحتياجات.

---

[1] – د. عصمت سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص12.

ومن الممكن أن نقول أن «الديموقراطية المحكومة» – كما عرضها "جورج بيردو"- هي نموذج لما نعنيه «الاستبداد المتحضر»، فهنا نظام ديموقراطي كامل الشكل والمواصفات التقليدية، يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه، كل ما في الأمر أنه شعب زائف، يطبق هذا النظام على شعب حقيقي واقعي مناقض في خصائصه ومصالحه وإراداته للشعب النمطي الزائف، وفيه تسند إرادة موهومة لشعب زائف إلى إدارة غائبة لشعب حقيقي.

ولما كان الموجود حقاً هو الشعب الحقيقي لا يكون من العسير أن نتبين في الديموقراطية المحكومة أداة استبداد بالشعب الحقيقي بالرغم من كل ما يتوافر فيها من أشكال دستورية للممارسة المسماة ديموقراطية، إنها إذاً استبداد[1]، ومع ذلك فنحن حيال النموذج المتحضر من الاستبداد، لأنه لا يقيم الاستبداد على عمد منتزعة من مقابر التاريخ، ولا يبرره بأفكار جاهلية.

في هذا الاستبداد المتحضر لا يقول أحد من المستبدين، تمثل ما قال "أرسطو" حين قال أن الطبيعة ذاتها، خلقت رجالاً ليحكموا وخلقت رجالاً ليطيعوا، وهي التي جعلت من حق العقلاء والحكماء أن يكونوا مادة، وأن يكون القادرون جسمانياً على تنفيذ الأوامر عبيداً، وأن ليس كل إنسان مواطناً، إذ أن هذه الصفة لا تخص إلا رجل السياسة السيد او الذي يستطيع أن يكون سيداً.

في ذلك النظام الاستبدادي الجاهلي الذي دافع عنه "أرسطو" وبشر به في المجتمع الإغريقي، كان الحاكمون هم «القواد العشرة» الذين يعنون بشؤون الحرب وشئون السياسة، ثم ضابطو المدينة «العشرة» الذين يحفظون النظام في المدينة، وضابطو السيوف «العشرة» الذين كانوا يراقبون الأوزان، ثم يأتي بعدهم مجلس الشيوخ وكان يتكون من عشر مجموعات لكل منها شيخاً، ولم يكن بالعدد عشرة ضرورة فيه للحكم بل كان تقسيماً للمناصب السيادية فيما بين حلف القبائل العشر التي

[1] – د. سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص23.

كانت تملك أثينا، فعلاً عندما يدعى الشعب إلى الاجتماع، وما كان ليجتمع إلا بدعوة من القادة العشرة، فإن حق المناقشة لم يكن متاحاً لكل واحد من المواطنين الحاضرين، كان يشترط فيمن يصعد إلى منبر الخطابة ألا يكون مديناً للمدينة وأن تكون أخلاقه طاهرة ومتزوجاً زواجاً شرعياً ويمتلك عقاراً في "اتيكا" -المنطقة الجغرافية التي تعيش فيها القبائل المتحالفة ومركزها أثينا-، وأنه قد أدى جميع واجباته نحو المدينة واشترك في جميع الحملات الحربية التي أمر بالاشتراك فيها، ولم يلق سلاحه ويفر من أية معركة[1]، ومع ذلك، فلنتذكر البدائل المتحضرة والمناقضة لما ذكره "أرسطو":

تاريخ البدائل الفكرية المتحضرة: (ولد الإنسان وله حق في الحرية وفي التمتع بلا قيود بجميع حقوق ومزايا قانون الطبيعة في مساواة مع أي شخص آخر).

"جون لوك" -**رسالتان في الحكم** ص169: ((وخلق جميع الناس متساوين منحهم الخالق حقوقاً لا يجوز المساس بها، منها حق الحياة والحرية))، «إعلان الاستقلال الأمريكي-1776" و((يولد كل الناس أحراراً متساوين في الحقوق))، «إعلان الحقوق الفرنسي-1789".

ومع ذلك، أو بالرغم من ذلك، نقول أن هذه الكلمات النبيلة التي لا يخلو منها دستور لم تنه الاستبداد، بل أرست له أسساً متحضرة فكان استبداداً متحضراً، لكن كيف يكون الاستبداد استبداداً ومتحضراً في الوقت ذاته؟

نقول من وجهة نظر الديموقراطية: ((مادام القرار للغير الناس، الشعب، المجتمع، فهؤلاء هم أصحاب الحق في أن يقرروا ما يريدون لأنفسهم، فإذا لم يتفقوا، فلا مناص من أن المرجح هو الكثرة العددية، ولكن الأغلبية إذ تقرر لنفسها تقرر

[1] - د. عصمت سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص15.

لغيرها، تقرر الإشباع ولغيرها الحرمان، فهل تكره الأقلية على أن تصوغ حياتها على ما تريد الأغلبية؟ إنه إذن إهدار للمساواة بين البشر وإجحاف بحق المشاركة في مجتمع واحد، فهو –من حيث المبدأ– عبودية، إذ العبودية نظام يلغي إرادة الناس كثر هؤلاء أم قلوا)).

لكن يرد السؤال: ما الذي يرفع عن الأقلية نير العبودية ويبقيها على مستوى المساواة مع الأغلبية؟. الجواب البسيط هو أن تكون هي صاحبة القرار الذي ينصب على المجتمع كله ويمس حياة كل واحد فيه، ولكن هذا القرار هو أيضاً قرار للغير، للأغلبية فهل تكره الأغلبية على أن تصوغ حياتها على ما تريد الأقلية، إنه –مرة أخرى– إهدار للمساواة بين البشر وإجحاف بحق المشاركة في مجتمع واحد، ما الحل؟.. يقال: أن يقبل الجميع الاحتكام إلى كل فرد منهم تأكيداً للمساواة ونفاذ الرأي الأغلبية عند الاختلاف[1].

قبل أن يحتكموا، قبل أن يعرف أي فرد منهم أين سيكون موقعه مع الأغلبية أو مع الأقلية، حينئذٍ يكون الجميع قد أرادوا لأنفسهم، ويكون كل فرد منهم قد أراد لنفسه الموقع الذي سيختاره فيما بعد، بدون قهر، ولن يكون مقهوراً لو اختار موقعه بين الأقلية حيث يكون عليّه أن ينفذ قرار الأغلبية لأنه أراد ذلك لنفسه منذ البداية، وهكذا يطلق "جان جاك روسو" على إرادة الاحتكام إلى كل فرد ونفاذ رأي الأغلبية الإرادة العامة[2].

---

[1] – د. عصمت سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص25.

[2] – المرجع السابق، ص17.

تساءل الفقيه الكبير "ليون ديجي": ((كيف يمكن أن يكون الإنسان حراً ومرغماً في الوقت ذاته على الخضوع لإرادة ليست إرادته، كيف يكون المعارضون أحراراً ويضطرون إلى قبول قوانين لم يوافقوا عليّها))[1].

سبق لـ "روسو" أن أجاب: ((إن السؤال سيء الوضع، فالمواطن يوافق على جميع القوانين حتى تلك التي توضع رغماً عنه بل وحتى تلك التي تعاقبه إذا جرؤ على خرقها، فالإرادة الثابتة لجميع أعضاء الدولة هي الإرادة العامة وبواسطتها يكونون مواطنين أحراراً، وعندما يقترح شخص قانوناً في جمعية الشعب، فإن ما يطلب إلى الناس ليس بالضبط هو إبداء رأيهم في الموافقة عليّه أولاً كما لو كانوا يشرعون لأنفسهم، ولكن ما إذا كان يطابق الإرادة العامة أم لا لأنه تشريع للغير، وعندما يعطي كل واحد صوته فإنه يبدي رأيه في هذا، وبحساب الأصوات تتبين الإرادة العامة، ومن ثم فعندما ينتصر رأي معارض لرأي، فإن ذلك لا يدل على شيء سوى أنني كنت مخطئاً وأن ما اعتقد أنه الإرادة العامة ليس كذلك)).

قال "أبو الحسن بن الهيثم" أول عباقرة البشرية في الرياضيات والطبيعة، قال: ((كل مذهبين مختلفين إما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإما أن يكونا جميعاً كاذبين، وإما أن يكونا جميعاً يؤديان إلى معنى واحد هو الحقيقة، فإذا تحقق في البحث وأنعم في النظر، ظهر الاتفاق وانتهى الخلاف))، وبصرف النظر عن رأي الأغلبية ورأي الأقلية لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد إلا قرار صحيح «موضوعياً» واحد لإشباع احتياجات المتعددين من إمكانيات مجتمع واحد، وعندما يختلف الناس حول هذا القرار لا يمكن أن يكون بينهم إلا رأي واحد صحيح أو لا يكون هناك رأي صحيح على الإطلاق.

وجوهر المشكلة في النظم السياسية، هي كيف يمكن معرفة الرأي الصحيح من بين الآراء المختلفة.

---

[1] – الفقيه العميد ليون ديجي: القانون الدستوري، 1927م، ص162.

بمعرفة كل الآراء أولاً «الأصل الفكري لحرية الرأي والاقتراع» ثم بفرزها على أساس المضمون المشترك إلى أغلبية وأقلية، فماذا يكون دلالة رأي الأغلبية؟.. يقولون إن رأينا الذاتي هو أن القرار الصحيح موضوعياً هو كذا، وهكذا نرى أن إبداء الآراء والمناقشة التي تسبق اتخاذ القرار ليست صراعاً بين إرادة الأغلبية وإرادة الأقلية التي لا تظهر -على أي حال- إلا بعد انتهاء التصويت، ولكن أسلوب مشترك لاكتشاف القرار الصحيح موضوعياً.

ويترتب على ذلك أن رأي الأغلبية لا يتضمن في ذاته قوة ملزمة للأقلية وإنما يتضمن دليلاً على أن القرار الذي رأته الأغلبية هو القرار الصحيح موضوعياً[1]، فلا يستمد القرار شرعية نفاذه من الكثرة العددية بل يستمدها من أنه قرار صحيح بالنسبة إلى الجميع.

ولكن قد لا يكون القرار الذي رأت الأغلبية أنه القرار الصحيح موضوعياً، ولا أحد يقول أن مجرد رأي الأغلبية حجة قاطعة بصحة القرار، والجواب الديموقراطي للمشكلة يقول: ((لنختبره في التطبيق، نختبره جميعاً ومعاً «نفاذ رأي الأغلبية»، وأياً منا اكتشف أن ما حسبته الأغلبية صحيحاً لم تثبت صحته، فله أن يعلق رأيه بما اكتشف وأن يقنع به غيره «حرية النقد والمعارضة» إلى أن يكسب لرأيه الاغلبية فيكون ذلك دليلاً على صحة قرار جديد ..، وهكذا الإبقاء على التعدد، تعدد الآراء المعبرة عن الاحتياجات المتعددة في نطاق الوحدة، وحدة المجتمع وإمكاناته المشتركة، والاحتكام إلى الشعب في إصدار القرار، ونفاذ رأي الأغلبية وحرية الرأي والنقد والمعارضة «تصحيحاً ذاتياً» للقرارات التي يثبت خطأ الرأي فيها، هذه هي الديموقراطية أو هذا هو جوهرها، قانون حل التناقض بين التعدد والوحدة في المجتمع أو ما يسمى الجدل الاجتماعي))[2].

---

[1] -روسو: العقد الاجتماعي، 1927.

[2] - د. سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص19.

لكن الاستبداد يحل التناقض بين وحدة المجتمع وتعدد الأفراد فيه بإلغاء أحد طرفي التناقض، أو إلغائهما معاً، يلغي وحدة المجتمع بالنسبة إلى المتعددين بإلغاء اشتراكهم اشتراكاً متساوياً في إمكاناته المتاحة، يستأثر المستبدون بكل أو أغلب إمكانات المجتمع دون الناس فيه دون أغلبهم، يحولونها إلى ملكية خاصة ويستبدون بالتصرف فيها، فيكون المجتمع لهم دون غيرهم، ويصبح لهم وحدهم القرار لأن لهم وحدهم المجتمع.

هذا الاستبداد بالمجتمع يبقي على التعدد، ولكن بدون مشاركة في المجتمع، فلا يكون لرأي الناس أثر نافذ مضمون اجتماعي معين، إلا ما سمح له الملك المالك، فلا يشاركون في اتخاذ القرار، فيصبح التعدد عاطلاً ويصبح الشعب من الغير حقاً، غريباً حقاً فيما كان مفروضاً أنه مجتمعه.

وقد يتجه الاستبداد إلى حل التناقض بين وحدة المجتمع وتعدد الأفراد فيه بإلغاء التعدد، ويستأثر المستبدون دون الناس فيه أو دون أغلبهم بإيجاد القرار الذي ينصب على المجتمع كله ويمس حياة كل فرد فيه، وهم يفعلون هذا واعين تماماً أن الأخرين شركاء لهم في المجتمع، بل إنهم قد يبررون استبدادهم يقررون بضرورة الإبقاء على هذه المشاركة وتأكيدها، وينكرون أنهم يقررون للشعب وليس لأنفسهم، ويأخذون من معرفتهم الذاتية حجة قاطعة على الصحة الموضوعية لما يتخذونه من قرارات، ثم يفرضونها على من قد يختلف معهم في الرأي، او يتوقعون اختلافه، بوسيلة أو أخرى من وسائل الإكراه المعنوي أو المادي ممّا يعطل إرادة الناس وما يزالون فاعليّن حتى يتحول العطل إلى شلل، فيتحول البشر إلى مثل البهائم، وآيته ألا يرفضوا الاستبداد، وتضمحل أو تضمر أو تتلاشى فيهم ملكة التفكير ويفتقدون الشعور – مجرد الشعور- بالقهر و بظهور او قبول مبدأ «سيادة القانون» تنتهي مرحلة الاستبداد المتخلف، ولكن لا ينتهي تاريخ الاستبداد، في مرحلة ما قبل سيادة القانون كان الاستبداد المتخلف قائماً على أساس لا ضرورة لوجود قانون أصلاً، أما مرحلة ما بعد سيادة القانون فالاستبداد يثوم داخل

مجتمعات، علاقات الناس فيها مصنوعة في نظام قانوني يتضمن مجموعة كبيرة ومتنوعة من القواعد العامة.

ولنعد إلى السؤال السابق وهو: كيف يقوم الاستبداد في ظل سيادة القانون، كيف يكون الاعتداد بالقانون بين قوانين تحمي الاستبداد وتنظمه، عن الاستبداد المتحضر، وهو استبداد متحضر لأن المستبدين فيه يلغون وحدة المجتمع أو يلغون تعدد الأفراد فيه ويقهرون الناس ويستعبدونهم استعباداً قانونياً.

ثم إننا نسميه «استبدادا متحضراً» لنلفت الانتباه، إلى أن الاستبداد ما يزال قائماً بالرغم من التقدم الحضاري، وأنه يستفيد هو أيضاً من هذا التقدم الحضاري فيصطنع للقهر أساليب عصرية متحضرة، وهو أولى –من الانتباه من الاستبداد المتخلف لأنه أقدر منه على خداع الشعوب، وبالتالي تحتاج مقاومته إلى اكبر من رد الفعل ضد العنف الفظ الذي يمارسه الاستبداد المتخلف، فيستفز الشعوب إلى المقاومة.

الفرع الثاني

بيان أنواع الاستبداد

وسنأخذ بالتقسيم الذي قام به الدكتور سيف الدولة على الشكل الآتي:

المطلب الأول:

الاستبداد المتحضر

يستعرض "الدكتور عصمت سيف الدولة" الجذور العريقة لنشأة طبقة البرجوازية، فيرد جذور هذه الطبقة إلى فئة «المعفرة أقدامهم»، وهم أفراد أو جماعات من البائعين الجائلين الذين كانوا ينتقلون من مكان إلى آخر يحملون بضاعتهم القليلة على أكتافهم أو على الدواب ويقطعون الطرق سائرين على أقدامهم[1].

كان أول ما تحتاج إليه التجارة هي حرية الانتقال فحصل التجار – مقابل ثمن- على صكوك تحميهم وتحصنهم ضد أي تعرض لهم، وكانت التجارة تحتاج إلى أماكن تخزن فيها البضائع وتكون مراكز للتوزيع في أركان المدن أو مفترق الطرق أو على الأنهار، فحصلوا على حق إنشاء محطات تجارية والدفاع عنها وعرفت باسم الأبراج، وأخذوا فيها أسمهم فكانوا البورجوازية[2].

---

[1] – د. عصمت سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص51.

[2] –المرجع السابق، ص58.

وبعد أن سموا وعلا شأنهم المادي حصلوا فيما حصلوا على حق إنشاء محطات تجارية، وتحصينها والدفاع عنها، فأقاموها وعرفت باسم «الأبراج»، وأخذوا فيها أسمهم فكانوا البورجوازية «إحدى المفردات العربية الكثيرة التي دخلت اللغات الأوروبية نتيجة للاحتكاك الحضاري»، وجذبت تلك المراكز إليها الحرفيين الذين كانوا يقومون بالصناعات لأجل الاستهلاك فانتقلوا إليها، وبدأت الصناعة من اجل البيع، وعندما كثر عدد المقيمين في تلك المراكز كان على الفلاحين في الإقطاعيات أن يزيدوا من إنتاجهم الزراعي لمواجهة احتياجات الطبقة الجديدة، فأصبحت الزراعة هي الأخرى من أجل البيع لا من أجل الاستهلاك فقط.

وترتب على هذا زيادة الرقعة الزراعية فاستفاد امراء الأقطاع أنفسهم وأصبحوا يشجعون التجار على بناء المراكز التجارية في إقطاعاتهم، فاستغل التجار هذه الرغبة واشتروا استغلال المراكز، التي أصبحت مدناً، من التبعية الإقطاعية وأصبحوا يديرونها بأنفسهم، فتحولت المدن والمراكز التجارية إلى مناطق حرة.

وكانت التجارة بحاجة إلى عقد الصفقات السريعة والمتنوعة والتحرر من قيود المبادلة، فزاد استعمال النقود وأصبحت هي الوسيط الأساسي في تبادل السلع وتحديد قيمتها، واحتاجت التجارة إلى قواعد تعامل ثابتة وواضحة ومحددة وإلى ردع الاعتداء على الملكية بالعنف او الاختلاس أو التدليس، وعلى قضاة يفصلون في المنازعات في مواقع قريبة، وغلى رجال قانون يعرفون كيف تصاغ العقود وإجراءات المطالبة بالديون واستيفائها.

في عام 1296م بدأ الصراع بين "فيليب الجميل" ملك فرانسا وبين "البابا بونيفاس الثامن" واستمر حتى عام1303، وكان الملك يريد أن يفرض الضرائب على رجال الكنيسة وممتلكاتها لتحويل الحرب ضد إنجلترا واحتجت الكنسية بأن المسيحية تحرم المساهمة في حرب ضد شعب مسيحي آخر، فانتهزتها البورجوازية فرصة، إذ لم يكن مما يتفق مع منطق البورجوازية أن يعيش أحد في مناطق مدنها،

وينتفع بمرافقها بدون أن يتحمل نصيبه من تكلفة الإدارة، ولم تكن الخدمة الروحية تساوي شيئاً عند البورجوازية، فانضمت البورجوازية إلى "الملك فيليب" ضد الكنسية، حيث قدموا له ما شاء من أموال مقابل إخضاع الكنيسة للضرائب، أما الفوائد فكانت سلب رجال الدين الاختصاص بنظر المنازعات القضائية، وهكذا انشات الطبقة الجديدة الجامعات والمحاكم، وانجبت القضاة والفقهاء والمحامين وأصبح رجال القانون بجوار أمراء المال الجدد مثل الفرسان بجوار الأمير الإقطاعي، فأنشأ لهم "فيليب" الجميل لقباً موازياً، فأصبح منهم "فرسان القانون"، وأخذت هذه القوة الاجتماعية الوليدة بالتسلل إلى السلطة.

ففي إنجلترا غزا "وليم الفاتح"، دوق نورماندي، الجزر البريطانية عام1066، فصادر الأراضي ووزعها على أتباعه، ثم سمح لمن صودرت أرضه من السكان الأصليين بأن يعود إلى شرائها، وابتكر لذلك حيلة استبدادية حقاً مفادها، الثمن يدفع على أنه غرامة، ثم تعود الأرض من التاج إلى صاحبها مقابل الالتزام بالخدمة لدى الملك طبقاً لقواعد العرف الإقطاعي.

وهكذا تكونت طبقة من ملاك الأراضي وحائزيها الذين يقسمون يمين الولاء للملك، بالإضافة إلى أولئك كان للملك اعوانه الذين يجمعون له الضرائب يقودون الفرق المحلية للقتال ويرأسون محاكم المقاطعات، وحين كان الملك يريد أخذ رأي كل أولئك في أمر «غالباً ما كان الرغبة في الحصول على الأموال"، كان يدعوهم غلى الاجتماع فتكون بذلك "المجلس الكبير".

ولما تولى الحكم "الملك جان معدوم الأرض"/1166-1216 م/، وأراد أن يكون جيشاً ثار النزاع بينه وبين النبلاء والأشراف ملاك الأرض وآزرهم رجال الكنيسة، وانتهى الصراع بصدور العهد الكبير "الماجناكاتا" عام1215م الذي تضمن شروطاً تحد من استبداد الملوك بالنبلاء والأشراف، ولكنه تضمن أيضاً شروطاً تحد من استبداد النبلاء والأشراف بالشعب، وهو شرط يشير إلى اتجاه الملك إلى البحث

عن قوة أخرى يواجه بها ملاك الأراضي ورجال الكنيسة وكانت البورجوازية جاهزة، لها مدنها وبنادرها وأموالها، وقد تم لها دخول "المجلس الكبير" وفي عام 1524 حين دعا هنري الثالث اثنين من كل مقاطعة للحضور مع كبار رجال الدين والأشراف، وتكرر هذا في عامي1261-1264م، ثم استقر وأصبح لكل مدينة أو بندر، وهي مؤسسات الطبقة الوسطى، ممثلون في البرلمان.

وعلى هذا الوجه انعقد البرلمان النموذجي عام1295م يضم الأشراف ورجال الكنيسة والبورجوازية، مع ملاحظة أن قطاعاً من أبناء الأشراف كان ينضم إلى البورجوازية تحت تأثير نظام الإرث الانجليزي الذي يقصر الميراث على الابن الأكبر، وسرعان ما كون الأشراف ورجال الكنسية كتلة متفقة في التفكير والاتجاه والمصالح، وكونت البورجوازية وصغار النبلاء وممثلو المقاطعات كتلة أخرى، وفي عام1351 انقسم المجلس إلى مجلسين:

- مجلس العموم.
- ومجلس اللوردات.

هكذا دخلت الطبقة الوسطى البورجوازية في إنجلترا ميدان السلطة من الباب الملكي، وكانت على استعداد كامل لأن تمنح الملك أية سلطات يريدها مادام يحقق لها الاستقرار والهدوء الذي يتطلبه النشاط التجاري ولا يسرف في فرض الضرائب، لكن ذلك كان ناتجه للصدام بينها وبين الملوك من أسرة تيودور وستيورات، مع العلم أنها كانت تملك السلاح الأقوى، فقد كان الملك يملك السيادة بينما هي كانت تملك المال، وبينما كان للملك حق التشريع لم يكن لها إلا حق الالتماس، ولكنها استطاعت أن تستغل حاجة الملوك إلى أموالها لتحول الالتماسات التي تقدمها إلى قوانين.

واستمر هذا الحق لمجلس العموم منذ عهد "هنري السادس"، وبذا أصبح البرلمان شريكاً للملك في حق التشريع بطريقة غير مباشرة، ثم انتهى الأمر على أثر ثورة

عام 1688، بأن أصبح البرلمان هو صاحب الرأي النهائي في صدور القوانين فكسب نهائياً السلطة التشريعية.

ودخول الطبقة الوسطى البورجوازية إلى البرلمان وتزايد سيطرتها ونفوذها وانتصارها أخيراً على الملكية في ثورة 1688 أدى إلى تطور كبير في نظام الحكم ذلك لأن الانتخاب كوسيلة للتمثيل، أصبح ضرورياً لاختيار ممثلين عن الطبقة الوسطى بالذات، فبينما لم تكن ثمة أية صعوبة في أن يختار الملك من يدعوه من الأشراف والنبلاء وكبار رجال الدين المعروفين بأشخاصهم وامتيازاتهم ووظائفهم كانت دعوة المدن والمقاطعات لإيفاد ممثلين عنها تتطلب طريقة لاختيارهم، وهكذا نجد قانوناً قديماً صادراً عام1429 يقرر مبدأ الانتخاب لاختيار أولئك الممثلين.

وفي عام1690و بعد نجاح الثورة واستقرار الحكم على القواعد التي أوضحناها نشر الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" كتابه **رسالتان في الحكم**، وهو كتاب يفسر ويبرر نظاماً قائما فعلاً ويفتقد الأصالة الفكرية إلى درجة ملفتة بالرغم مما يقال من ان "جون لوك"/1632-1704/يعتبر مؤسس عهد النهضة والتنوير في بريطانيا وفرنسا، فكتابه يكاد يكون منقولاً عن كتاب ألفه عام1603 أحد أتباع «مارتن لوثر واسمه الثوسبوس»، كما أنه متأثر تأثراً قوياً بما سبق كتابته من قبل عبقري فرنسي اسمه "جان دي مونج"عام1270م.

لكن ما الموقف من الاستبداد؟.. يفرق "جان لوك" بين استبداد الملوك واستبداد البرلمان، فيسأل عن استبداد الملوك: ((ماذا يحدث إذا كانت السلطة التنفيذية تستعمل هذه القوة للحيلولة دون اجتماع الهيئة التشريعية ومنعها من العمل))؟.

نلاحظ ان السؤال متعلق باستبداد الملك بالتشريع دون الهيئة التشريعية، فيأتي الجواب ملتوياً: ((واجيب على ذلك بأن استعمال القوة ضد الشعب دون سند من السلطة وبما يناقض الثقة التي أودعها السلطة التنفيذية، إنما هو بمثابة إعلان

حرب على الشعب الذي يصبح له في هذه الحالة إقامة هيئته التشريعية من جديد لممارسة سلطتها، لأن الشعب يكون له حق استعمال القوة في إزالة العقبة التي تحول دون قيام المشرع بما هو ضرورة للجميع...)).

لكن، ماذا لو استبدت الهيئة التشريعية بالشعب؟ قال جون لوك فيلسوف الاستبداد البورجوازي: ((لا يمكن أن يكون هنالك حكم بين السلطة التشريعية والشعب، إذا حاولت أي من السلطتين التنفيذية أو التشريعية، بعد أن تستولي على السلطة في يدها، أن تعمل على استعباد الشعب أو دماره، فليس أمام الشعب علاج في هذه الحالة، كما في الحالات التي لا يجد فيها قاضياً يلجأ إليه في الأرض، سوى الاتجاه إلى السماء))[1].

هذا هو جوهر الاستبداد البورجوازي، مقاومة الاستبداد الفردي باسم الشعب وحقه في اتخاذ القرار، الاستبداد بالقرار دون الشعب، بحجة أن الشعب ممثل للبلاد.

يقول "بلاكستون": ((صحيح أن بعض أصحاب النظريات قد ذهبوا إلى أن للشعب دائماً سلطة أولى تخوله حق إلغاء أو تغيير السلطة التشريعية إذا رأى أنها قد خانت الثقة التي وضعت فيها، لكن مهما يكن نصيب هذا الرأي من الصحة على المستوى النظري، فإننا لا نستطيع الأخذ به في التطبيق ولا أن نوجد أية طريقة قانونية لوضعه موضع التنفيذ، وعلى هذا نستطيع أن نؤكد أنه طالما بقي الدستور الإنجليزي قائماً فإن سلطة البرلمان ستبقى مطلقة وغير خاضعة للرقابة، وما يفعله البرلمان لا توجد قوة على الأرض تستطيع أن تلغيه)).[2]

---

[1] – د. سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص64.

[2] – جورج بيردو: موسوعة العلوم السياسية، ص102.

وهذا قول أخر للسيد "بلاكستون" يعّبر عن هدف الطبقة الوسطى الإنجليزية التي أصبحت أرستقراطية، أكثر مما يعبر عن الواقع البرلماني، إذ لكي يصبح هذا الهدف حقيقة كان لابد للبورجوازية الإنكليزية من ان تمنع حل البرلمان، وقد ساعد عبث الملوك بحق الحل على تحقيق ذلك..

ولقد نقل "مونتسيكيو" وقدم للشعب الفرنسي قبيل الثورة نظرية في الحكم متفقة تماماً مع الأقلية البورجوازية المطلقة في الحد من استبداد الملك من ناحية والحد من سيادة الشعب من ناحية أخرى ونلخصها فيما يلي:

يرسي "مونتسيكيو" وقبل كل شيء نظرية الاستبداد على الوجه الذي نراه فيما بعد في النظم النازية والفاشية، وهي أن القانون – أي قانون-، وبصرف النظر عما يمثله هو مصدر ومقياس حدود الحرية، قال: في الدولة، أي في المجتمع حيث توجد قوانين لا يمكن أن تكون الحرية إلا بأن نستطيع عمل ما يجب أن نريده، وألا نكره على عمل ما لا يجب علينّا أن نريده، فالحرية هي حق عمل ما تسمح به القوانين، وإذا استطاع مواطن أن يفعل ما لا تجيزه تلك القوانين فلن تكون هنالك حرية، من الذي يحكم الدولة إذن؟ يقول: ((إن الشعب لا يستطيع أن يقرر شيئاً إلا تلك الأشياء التي لا يستطيع تجاهلها وما يقع في نطاق حواسه، قد يكون ثمة شيء حسن في أن يشارك الإنسان في الحرب وينجح فيها فهو إذن قادر على أن يختار قائداً للحرب، كما يستطيع أن يعرف القاضي الصالح مما يلاحظه عند انصراف المتقاضين من محكمته، وهذا يكفي ليكون قادراً على اختيار القاضي، وقد تثيره دلالة الثروة لدى أحد المواطنين، وهذا يكفي ليحسن اختيار حاكم لمدينته، كل هذه أشياء ووقائع يستطيع أن يعرفها من الأماكن العامة أفضل مما يعرفها ملك في قصره، ولكن هل يستطيع أن يدبر الأمر ويعرف أين وكيف ومتى يستغل الفرص السانحة: لا))[1].

[1] – د. سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص74.

إذن يكون حق الحكم حكراً على الممتازين من الناس الذين يستطيعون وحدهم القيام بأعبائه التي لا يستطيع الشعب نفسه أن يقوم بها وهم الأشراف، لأن (الطبيعة البخيلة في منح المواهب لم تمنح إلا لشريحة قليلة من الناس، هم رؤوساء قادرة على الحسابات المعقدة التي يتطلبها إصدار القوانين، وبالتالي كماً يلجأ فيه المريض إلى طبيب، ويلجأ المتقاضون إلى محام، يلجأ العدد الكبير من المواطنين في شؤون الحكم إلى من هم أكثر منهم مقدرة وكفاءة).

ولكن إذا اجتمعت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في جهة واحدة فثمة خطر على الحرية، إذ يخشى في هذه الحالة أن الملك بذاته، أو مجلس الشيوخ بذاته، لا يصدر قوانين مستبدة إلا لكي ينفذها تنفيذاً استبدادياً.

فحتى لا يستبد أحد بالسلطة لابد من سلطة اخرى توقف السلطة الأولى عند حدودها، ومن هنا جاءت نظرية الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية التي تنسب عادة إلى "مونتسيكيو"، وهي نظرية توزع السلطة بين «السادة» وتوازن بينهم بعيداً عن الشعب وفوقه[1].

والخلاصة فالفقه كان يتجه للوصول إلى نتائج عملية، فأقام النظام النيابي مقام الشعب المحكوم عليّه بالسكوت، ودافع عن هذا "سييز" فقال: ((إن ثمة خطأ جسيماً سائداً هو ان الشعب لا يجوز أن يفوض من السلطات إلا تلك التي لا يستطيع ان يمارسها بنفسه، ويضيفون أن هذا المبدأ المزعوم حارس للحرية، إن مثل هذا مثل أن نؤكد للمواطنين الذين يريدون أن يكتبوا رسائل إلى "بيردو" بأنهم يكونون أكثر احتفاظاً بحريتهم لو أنهم حملوها إلى هناك بأنفسهم، وهم يستطيعون فعلاً حملها، بدلاً من أن يكلوها إلى المؤسسة العامة المكلفة بنقل البريد)).

[1] – د. سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص75.

وينقل "لافرير" عن سيبز أيضاً قولاً يكاد يكون مطابقاً لما قاله "مونتسيكيو": ((إن أغلبية مواطنينا لا تتوافر لهم من المعرفة أو الوقت ما يلزم ليريدوا أن يقرروا بأنفسهم في المسائل العامة، وبالتالي فإن رأيهم هو أن ينيبوا عنهم من هم أقدر منهم بكثير في اتخاذ القرارات))[1].

أكثر من هذا وضوحاً في مخالفة إعلان حقوق الإنسان ما تضمنه الدستور من أحكام بالنسبة لحق الاقتراع، فنص المادة السادسة من إعلان حقوق الإنسان لا يدع مجالاً لأي شك في أن حق الاقتراع عام وغير مقيد لكل المواطنين، وقد كان هذا الموضوع أكثر الموضوعات مجالاً للصراع بين التيارات الفكرية والسياسية السائدة في الجمعية الوطنية، وأنصبت المناقشة على ما إذا كان الاقتراع حقاً أم أنه مجرد وظيفة، فالقول بأنه حق يعني من ناحية أن لكل مواطن أن يساهم مباشرة في التشريع، ومن ناحية أخرى أنه لا يمكن أن يحرم منه لأي سبب كان، والقول بأنه وظيفة يعني أنه يستمده من الدستور ويمارسه بشروطه.

وقد دافع عن الرأي الأول كل من "روبسبير و بيتون" ورددا –في الواقع– ما كان قد جاء في إعلان حقوق الإنسان ذاته.

قال "روبسبير": ((إن كل المواطنين مهما كانوا لهم الحق في أن يساهموا في كل درجات التمثيل، فإذا كان الدستور يسند السيادة إلى كل الشعب فإن لكل فرد على هذا أن يساهم في صنع القانون الذي يخضع له، وإلا فإنه لن يكون صحيحاً القول بأن كل الناس متساوون في الحقوق، وإن كل شخص هو في الوقت ذاته مواطن))، وقال "بيتون": ((إن كل الأشخاص الذين يتكون منهم المجتمع لهم حق مقدس وغير قابل للتنازل عنه للمساهمة في صنع القانون، فيجب ألا يحرم أي إنسان من هذا الحق تحت أية ذريعة في أية حكومة)).

---

[1] –كاريه دي مالبيرج: "مجلة القانون العام" لعام1938.

ودافع عن الرأي الآخر "بارناف" فقال: ((إن الانتخاب ليس إلا وظيفة عامة ليس لأي شخص الحق فيها وأن المجتمع يخولها لمن يرى فيه مصلحة فهي ليست حقاً)).

وعندما بدا أن الجمعية ستقيد حق الاقتراع بدفع ضريبة توازي عشرة أيام عمل، اعترض "بارناف" وأصبح أكثر صراحة فقال: ((يجب أن يكون الناخبون من الطبقة الوسطى، وإني أسال كل من يسمعني هل تتكون الطبقة الوسطى من الذين يدفعون ضرائب توازي عشرة أيام عمل؟ وهل يكفي هذا لتوفير درجة معينة من أمن المجتمع))، ثم وضع "بارناف" التفرقة التي سيرددها الفقيه الفرنسي "ايسمان" وهي أن الفرق بين النائب والموظف العام هو ان النائب يريد للأمة في حين أن الموظف العام يعمل لها، (لافرييز – المرجع السابق).

انتصر الفريق الثاني، ولم يأخذ دستور1791 بالاقتراع العام كما جاء في إعلان حقوق الإنسان بل قيد الاقتراع في المدن التي يزيد عدد سكانها عن6000 شخص بأن يكون مالكاً او منتفعاً بملك يدر دخلاً سنوياً مساوياً لعائد200 يوم عمل، أو مستأجراً لمنزل ذي دخل يعادل 150 يوم عمل، أما في المدن التي يقل عدد سكانها عن6000 شخص، يشترط ان يكون مالكاً لما يدر دخلاً سنوياً 150 يوم عمل أو مستأجراً لذي دخل يعادل 100 يوم عمل، أما في الريف فيشترط أن يكون مالكاً أو منتفعاً بأرض تدر دخلاً سنوياً يعادل 150 يوم عمل أو أن يكون فلاحاً زارعاً، وهنا المفارقة العجيبة، لأرض تدر دخلاً سنوياً 400 يوم عمل، أي كان على الفلاح أن يزرع أرض ثلاثة من الملاك المتمتعين بحق الانتخاب ليكون له هو حق الانتخاب.

من كل ما تقدم (فالدولة الديموقراطية تستلزم ان يكون الحكم للصفوة، ويتوقف مستقبل الحكم الشعبي على شرط صريح هو أن تكتسب الجماهير الديمقراطية

بالتعليّم والممارسة في النظم الحرة الوعي اللازم لكي تبرز من بين صفوفها أكثر العناصر نقاء وحيوية وتعهد إليها بالسلطة، فحق اتخاذ القرارات التي تنصب على المجتمع كله وتمس حياة كل فرد فيه هو –إذن– للصفوة طبقاً للمفهوم البورجوازي)[1].

أما عن الانتخاب والاقتراع فلم يحدث أبداً أن قال أي مفكر أو كاتب أو فيلسوف بورجوازي أن النواب يعبرون عن إرادة الشعب، فلم يحدث أن جرؤ واحد منهم على نقض ما قاله "روسو": ((لا يمكن أن يكون هناك تمثيل في السيادة للسبب نفسه الذي يجعلها غير قابلة للتنازل فهي تكون أساساً من الإرادة العامة، والإرادة العامة "إرادة الشعب" لا يمكن تمثيلها إطلاقاً فهي إما أن تكون هي نفسها أو لا تكون، وليس هنالك حل وسط))[2].

انتهى ادعاء تمثيل الشعب منذ أن انتهى نظام الوكالة المكتوبة في بداية صعود البورجوازية، فالنواب يمثلون الأمة، ما الأمة إذن؟ أو لا هي مجرد فكرة فلا تختلط بدلالة كلمة الأمة كما يعبر عنها في الأدب القومي حيث تطلق على تكوين اجتماعي تاريخي من البشر والأرض والحضارة.

قال "هنري بارتلمي" أكبر فقهاء البورجوازية في كتابه **المطول عن القانون الدستوري**: ((إن رجال القانون قد أعادوا صياغة المبادئ الديموقراطية التي قال بها "روسو" وأكدتها الوثائق الدستورية للثورة بأن جعلوا من الامة شخصاً قانونياً تستند إليه السيادة، هو شخص متميز عن الأفراد الذين يتكون منهم)).

كان السبب في ظهور فكرة سيادة الأمة أن البورجوازية الليبرالية قد وجدتها سلاحاً صالحاً لتحد من سيادة الملك والنبلاء من ناحية وتحرم الشعب من

---

[1] – د. سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص88.

[2] - روسو: العقد الاجتماعي، الفصل الخامس عشر.

ممارسة أي سلطة من ناحية أخرى كما يقول –بحق– "موريس دوفرجيه" ((المؤسسات الدستورية في القانون الدستوري -1970)).

كانت فكرة إبعاد الشعب بعناية ويغني عن ممارسة سيادته لحساب سيادة البورجوازية: "جار يجولا جرانج" (الازدواج الدستوري – مجلة القانون العام – 1969).

ويقول الفقيه الكبير "كاريه دي ملبرج" في كتابه **مساهمة في نظرية الدولة**: ((إن ما يميز النائب أنه يريد ويقول لحساب شخص آخر غيره، وبالتالي فإن كل نيابه تفترض بالضرورة شخصين، أحدهما الأصيل السابق وفوق الثاني النائب هذا هو مدلول النيابة بذاتها، فهي تعني أن واحداً يمثل الآخر، وهو ما يتضمن أن هناك شخصاً سابقاً قابلاً للتمثيل النيابي)).

بناء على هذا يمكن القول بان النظام المسمى نظام تمثيل نيابي ليس نظام تمثيل نيابي بالمعنى الصحيح للكلمة، لأن أعضاء الهيئة التشريعية لا يمكن اعتبارهم ممثلين لا للمواطنين ولا للأمة، فمن ناحية هم لا يمثلون إرادة المواطنين لأنهم – فيما عدا علاقة الانتخاب- يعتبرون مستقلين استقلالاً تاماً عن المواطنين، وعندما يوجد شخص له مطلق الحرية في أن يريد لحساب آخر بدون أن يكون لهذا الآخر أية وسيلة لفرض إرادته هو، لا يمكن القول بأن ثمة نيابة من إرادة هذا الآخر أو تمثيلاً لإرادته، ولا تكون ثمة في الواقع إلا إرادة سابقة للمواطنين لأن هذا النظام لا يسمح للمواطنين بأن يريدوا غير ما يريده النائب، ومن ثم لا يمكن أن يقال إن إرادة المواطنين موضوع تمثيل أو نيابة في نظام يعتبر إرادتهم غير موجودة أصلاً، ومن ناحية ثانية فإن النواب لا يمثلون الأمة، لأن الأمة فكرة لا تتجسد في أشخاص إلا بانتخاب النواب، فهي غير سابقة الإرادة للأمة هو تشكيل ليست

غايته تمثيل إرادة الامة أو شخصها، ولكن تجسيد هذه الإرادة والشخصية، أي ان النواب عن الأمة لا يمثلون إرادتها بل هم يخلقون الأمة في أشخاصهم وإرادتهم[1].

حكم البورجوازية هو إذن حكم الأقلية الصفوة مقطوع الصلة بإرادة الشعب، ولكن بماذا كانوا صفوة، ما الذي يميزهم؟ يقول "موريس دفرجيه": ((إن صفوة البورجوازية في القرن التاسع عشر قد خلقت انطباعاً بأن السلطة ستقوم فيما بعد هذا البروز على أساس المال، وإن ذلك كان تطوراً، ولقد كان هذا الانطباع نتيجة لكون «محدثي الثراء» البورجوازيين التافهين المظهريين اجتماعياً قد حلوا محل الطبقة الغنية العائدة التي كان أفرادها مميزين بالأصالة والرقي، كما كان راجعاً أيضاً إلى حقيقة أن الارستقراطية كانت تقيم سلطتها على الثروة والفروسية معاً، وقد غطت الفروسية وقيمها البطولية إلى حد كبير على عنصر الثروة، وأخيراً فقد كان هذا الانطباع راجعاً إلى أن البورجوازية قد أقامت نظاماً للقيم على أساس من الثروة أيضاً، ولكنه في هذه المرة صريح في أن المال هو مصدر القوة وليس مميزاً لها فقط، لقد كانت الارستقراطية تعشق الثروة، ولكنها لم تكن تتفاخر بها علناً على الأقل، أما البرجوازية فتتباهى بوقاحة بأن المال هو كل شيء ولا تكف عن تمجيده)).

ويقول "شومبيز": ((ارتقت الطبقة البورجوازية التجارية والصناعية على أنقاض السادة الإقطاعيين بفضل مهاراتها في شؤون المال، وقد صبغ المجتمع البرجوازي بشكل اقتصادي محض، وأرسيت أسسه وقامت عمده وبني هيكله من مواد اقتصادية، اما البناء بمجموعه، فهو بناء حياة اقتصادية، الخطأ مالي والجزاء فيها جزاء مالي، يمتاز فيها من يكسب مالياً ويخطئ فيها من يخسر مالياً)).

هذه القيم والمقاييس البورجوازية التي يقوم عليّها استبداد البورجوازية ليست إلا الصيغ الحديثة لذات القيم والمقاييس التي نشأت بها وأنشأتها طائفة «المعفّرة

[1] – د. سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص90.

أقدامهم» -التي تحدثنا عنها من قبل، المال هو مصدر الامتياز والاحترام وأساس تولي السلطة أو أساس الاستبداد بها-.

ولكنه استبداد متحضر، لأن البورجوازية تقر للناس بأنهم أحرار، وأنهم متساوون أمام القانون وأصحاب حقوق طبيعية في حرية العقيدة والرأي والنشر وأن لهم جميعاً حقوقاً متساوية في المساهمة في اتخاذ القرارات التي تنصب على المجتمع كله وتمس حياة كل فرد فيه، وتصوغ البورجوازية كل هذه القواعد في دساتير تضفي عليّها صبغة القدسية، ثم لا تميز بين الناس تبعاً لأسرهم أو عملهم، فهي تستأجر العلماء والمفكرين كما تستأجر العمال سواء كلهم في المنفعة والتي قد تزيد من سعر تكلفة الحياة عبء لا يطيقه البورجوازي، ولا تميز بين الناس تبعاً لعلمهم، فهي تستأجر العلماء والمفكرين كما تستأجر العمال سواء، كلهم في خدمتها، ولا تميز بين الناس تبعاً لانتمائهم الوطني، فحيث لا يوجد ربح لا يوجد وطن، ولا يستحق الوطن إلا من يملك المال، وهي لا تميز بين الناس تبعاً لأديانهم ففكرة الدين عند البورجوازية فكرة متخلفة، فلا غرو أن يكون صعود البورجوازية هو صعود العلمانية، والبورجوازية تسمي كل هذا «المساواة في الفرص»، ثم تطلق الناس في خلية الحياة ليلقى كل فرد مصيره تبعاً لما تسفر عنه «المنافسة الحرة[1]».

وفي كل زمان ومكان تستمر مباراة المصير بين الناس حول فوز وبقاء وتدعيم استبداد البورجوازية، لماذا؟ لأنه قبل أن تبدأ المنافسة الحرة تكون البورجوازية قد سلبت اغلب الناس الإمكانات الفعليّة للاشتراك في السباق أو الفوز فيه، تكون قد استحوذت على ما يمكن به، وبه فقط، أن تتحول الحرية من كلمة إلى فعل، وأن تتحول به الحقوق من رخص عاطلة إلى ممارسة فعليّة، وأن تتحول به المساواة من وهم إلى حقيقة، تلك هي المساواة الاقتصادية، وإذ تكون البورجوازية ممتازة اقتصادياً تستأثر بالسلطة وتستبد بها دون الشعب.

---

[1] - د. سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص96.

إن المنافسة الحرة بدون المساواة بين القوة الاقتصادية ليست أكثر ولا أقل من حرية الاحتكام إلى القوة الاقتصادية في حسم نتيجة المنافسة، إن عنصر المساواة الشكلي المتوفر لكل المتنافسين يعني –فقط– أنهم يبدؤون السباق من نقطة ثابتة واحدة، وليست وحدة نقطة الانطلاق هي العامل المؤثر في تقدمها أو تخلف المتسابقين خلال الحركة، فلا يبقى عاملاً مؤثراً إلا ما يتمايز به المتسابقون وهو –هنا– القوة الاقتصادية.

لنتصور سباقاً لقطع مسافة معينة، يقف على خط بدايته على قدم المساواة متسابقون من الأطفال والشيوخ والعجزة والحفاة والمشاة وراكبوا الدراجات، والممتطون ظهور الدواب من خيل وبغال وحمير وسائقو السيارات وقائدو الطيارات.. ويقال لهم ها أنتم متنافسون على جائزة السبق منافسة حرة لأنكم متساوون في حرية المنافسة.

وكذلك هي الحرية البورجوازية، إنها حرية كل وحش في الغابة المشتركة في أن يفترس الأقل قوة، فلا يصبح سيداً للغابة إلا أكثر الوحوش كسلاً ومظهرية فارغة، وهو الأسد وتلك مرتبة تصل إليها البورجوازية سريعاً..

على أي حال فالاستبداد البورجوازي هو **النموذج المتحضر** الذي يحل – أو يتوهم أنه يحل– التناقض بين وحدة المجتمع وتعدد الأفراد فيه بإلغاء المجتمع وإبقاء التعدد، ففي المجتمع البورجوازي الليبرالي سياسياً الرأسمالي اقتصادياً، يبقى تعدد الأفراد واحتياجاتهم وآراءهم في كيفية إشباع تلك الاحتياجات ومعتقداتهم التي تقوم عليّها تلك الآراء، ويبقى لكل **واحد** منهم الاعتراف الرسمي بحريته الفردية، ولكن يلغي المجتمع بالنسبة إلى أغلبية الأفراد بإلغاء عنصر المشاركة الشعبية في إمكاناته المتاحة، وذلك بان تستحوذ البورجوازية على أغلبية الإمكانات وتستأثر بالمفاتيح الاقتصادية التي تحدد –في التحليل الاقتصادي الأخير– لكل فرد مضمون الحقيقي لحريته، ومع القدرة على التحكم المباشر أو التحكم غير المباشر في حرية الشعب تحكم البورجوازية.

النموذج المتحضر الثاني من الاستبداد هو ما نسميه «الوصاية» فالوصي لا يستحوذ لنفسه على مال القاصر، ولا ينكر حقوق القاصر في ماله، بل يريده لحسابه، والفرض أن يكون الوصي أميناً وكفؤاً «وهما في الشريعة الإسلامية شرطان لازمان».

الوصاية إذن نظام تحقيق مصلحة القاصر، وكل ما في الأمر أن صاحب المصلحة – القاصر- يكون محجوب الإرادة عن مصلحته بإرادة الوصي النافذ، هذا النظام المدني نقل إلى المجال السياسي، وكان له تطبيقات عدة، ونحن سنختار نظام الحكم على عهد "ستالين" أنموذجاً لذلك.

وفي الحقيقة لو فتشنا التاريخ بحثاً عن أكثر هؤلاء المستبدين أمانة وإخلاصاً وكفاءة في الولاية على المصالح لوجدناه في شخص "جوزيف ستالين"، الولي الأمين المخلص الكفء على مجتمع الاتحاد السوفيتي، الوصي المستبد الطاغية على الشعب، فقد نقل المذكور المجتمع السوفيتي من اكثر الدول تخلفاً في أوروبا إلى أكثرها تقدماً في فترة ولايته من عام1928، وبعد وفاة "ستالين" قال خليفته "نكيتا خروتشوف" في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي: ((إن الاستبداد الذي يمارسه شخص واحد يشجع الآخرين على ممارسة الاستبداد ضد غيرهم، ومن ثم الاعتقالات الواسعة النطاق ونفي الآلاف من الناس، والإعدام بغير محاكمه وبغير تحقيق خلقت أوضاعاً يشوبها الشعور بعدم الأمان والخوف واليأس أيضاً)).

ونشرت جريدة الشعب الصينية يوم، أبريل1956 تقرير المكتب السياسي للجنة المركزية للحرب الشيوعي الصيني تحت عنوان «عن الخبرة التاريخية لديكتاتورية البروليتاريا» جاء فيه: ((إن كل قائد حزب أو دولة بمجرد أن يستولي على الحزب والجماهير بدلاً من أن يبقى في وسطها، ويعزل نفسه عن الجماهير، يفقد المقدرة على النظرة الكاملة الثاقبة في شؤون الدولة، إذا حدث هذا فلا مفر حتى لرجل عظيم مثل ستالين من أن يصدر في المسائل الهامة قرارات خاطئة وغير مطابقة

للواقع، عندما لم يتعظ ستالين من الأخطاء المحددة والجزئية والعابرة المتعلقة ببعض المشكلات لم يستطع أن يحول دون تحولها إلى سلبيات خطيرة تؤثر في الأمة كلها وإلى زمن طويل، في السنين الأخيرة من حياة ستالين شيئاً فشيئاً إلى عبادة شخصيته.. وقد جر هذا إلى ارتكاب أخطاء جسيمة مثل مبالغته الشديدة في ردع المضادين للثورة)).

الاستبداد القومي

يتخلص الجوهر المميز للديموقراطية كما نشرها "جان جاك روسو" في الأسطر الآتية: (لا يمكن أن يكون هناك تمثيل في السيادة للسبب نفسه الذي يجعلها غير قابلة للتنازل، فهي تتكون أساساً من الإرادة العامة الشعبية، والإرادة العامة لا يمكن تمثيلها إطلاقاً، فهي إما أن تكون هي نفسها أو لا تكون، وليس هناك حل وسط، ومن ثم فمندوبو الشعب ليسوا إلا مبعوثين، فلا يستطيعون البت في شيء بتاً نهائياً، وكل قانون لم يصدق عليّه الشعب بنفسه باطل وهو ليس قانوناً أصلاً.

يعتقد الشعب الإنجليزي أنه حر ولكنه مخطئ تماماً، فهو لا يكون حراً إلا أثناء انتخابه أعضاء البرلمان، وبمجرد أن ينتهي انتخابهم يعود الشعب عبداً، وإذا لم يكن القانون إلا تعبيراً عن الإرادة العامة فمن الواضح أن الشعب لا يمكن أن يكون له نواب فيما يتعلق بالسلطة التشريعية)[1].

ولقد تعرض "روسو" لنقد الكثيرين ودافع عنه كثيرون، ولكن أفضل ما أصابه من نقد هو ما قاله الفقيه الفرنسي "موريس ديفرجيه": ((من أن وجهة نظر "روسو" ديموقراطية أكثر مما يجب «النظام الديموقراطي والنظام البرلماني»، هذا إذا أخذنا ما يجب على أنه المناسب مع درجة نضج الظروف الموضوعية والذاتية في مجتمع معين للنظام الديموقراطي كما أرسى روسو قواعده..)).

والواقع أن "روسو" نفسه لم يقل إن النظام الديموقراطي كما عرضه قابل للتطبيق في كل المجتمعات في كل الأوقات، وله في هذا تعبيره المشهور: ((لو كان هناك شعب

[1] - جان جاك روسو: العقد الاجتماعي الفصل الخامس عشر –الكتاب الثالث.

من الآلهة لحكم نفسه بطريقة ديموقراطية، فهذا النوع من الحكم الذي يبلغ حد الكمال لا يصلح للبشر))[1].

فهذا القول ينفي ما نسب إلى "روسو" من أنه كان مثالياً، ويؤكد أنه كان واقعياً وهو يعرض المثل الأعلى للنظام الديموقراطي، إذ المثالية هي فرض الفكرة ولو كانت مثلاً أعلى على واقع لم تتوافر فيه الظروف الموضوعية لم نقل عن الاستبداد البورجوازي أنه استبداد ديموقراطي لأن أسلوب البورجوازية في استبداداها أو –على الأصح– في تغطية استبداداها هو نظام التمثيل البياني، ونحن لا نسلم بأن التمثيل البياني أسلوب ديموقراطي أصلاً، بل نقول مع "رينيه كابيتان" أن نظام التمثيل النيابي في أصله قام بعيداً عن الديموقراطية ومضاداً لها -الديموقراطية والممارسة السياسية-1972.

أما هنا فإننا نسلم تسليماً كاملاً بأن الاستفتاء الشعبي أسلوب ديموقراطي، بل نزيد فنقول أنه هو الأسلوب الديموقراطي الأصيل، إذ لا أحد يعترض على ما يريده الشعب؟.

ولكن الخوف كل الخوف من تزييف تطبيقات الاستفتاء، ففي عام1966 طرح "فرانكو" حاكم اسبانيا الراحل قانون الوراثة من بعده على الاستفتاء الشعبي فأسفر عن أن عدد الذين قالوا "نعم" أكثر من عدد المقيدين في جداول الانتخاب، وأن أول استفتاء شعبي حدث في فرنسا عام 1793 كانت نسبة من قالوا "نعم" فيه99و99 بالمائة، وأن هذه النسبة لم تقل عن 90 بالمائة في خمسة استفتاءات جرت خلال نصف قرن (7فبراير1800 نابليون امبراطور –ديسمبر1850 تفويض لويس نابليون في وضع دستور -1852 لويس نابليون امبراطور).

[1] - روسو: العقد الاجتماعي الفصل الرابع –الكتاب الثالث.

وفي مصر أعلن أن نسبة الذين قالوا "نعم" إلى الذين أدلوا بأصواتهم، كانت 99و99 بالمائة في الاستفتاء على -بيان 3مارس في2مايو 1974، وكانت 95و99 بالمائة في الاستفتاء على -ورقة أكتوبر يوم15مايو 1974، وكانت42و99 بالمائة في الاستفتاء على القرار بقانون رقم2 لسنة1977 يوم 10فبراير 1977، وكانت 29و98 بالمائة في الاستفتاء على «مبادئ حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي» يوم21مايو 1978.

وكانت 90و99 بالمائة في الاستفتاء على معاهدة السلام المصرية –الإسرائيلية، وأسس تنظيم الدولة تدعيماً للديموقراطية يوم 2أبريل 1979 وكانت 56و98 بالمائة في الاستفتاء على التعديلات الدستورية يوم 22مايو1980 وتماثل هذه النسبة ما يعلن عن عدد الذين شاركوا في الاستفتاء إلى عدد المقيدة أسماؤهم في جداول الانتخاب وهي نسبة تزيد أضعافاً عن نسبة الذين يشاركون فعلاً في انتخابات المجالس النيابية، وقد لوحظ أنه في 16ديسمبر 1976 أجرى استفتاء شعبي على شخص رئيس الجمهورية، فأعلن أن قد حضر إلى مقار الاستفتاء واشترك فيه تسعة ملايين مواطناً، في ذلك الوقت نفسه كانت انتخابات أعضاء مجلس الشعب الجديد قائمة على قدم وساق، وكانت المنافسة فيها دائرة بين حوالى 2000 مرشح، تساندهم منظمات شبه حزبية -منابر"، وقد قضى المتنافسون أكثر من شهرين يصولون ويجولون في القرى والكفور والمدن والشوارع والأزقة ويطرقون بيوت المقيدة أسماؤهم في جداول الانتخاب، وينفقون مئات الألوف من الجنيهات في تحريض أو تشجيع أو إغراء الناخبين على المساهمة في الاقتراع، ويضعون تحت تصرفهم وسائل الانتقال من منازلهم إلى مقار لجان الاقتراع، ومع ذلك فالذين انتخبوا لم يزيدوا عن ثلاثة ملايين.

في كل هذه الأمثلة لم يوجد استفتاء أصلاً حتى يمكن أن يقال أن إرادة الشعب قد زيفت أو لم تزيف، وليس لكلمة "نعم" أو كلمة "لا" أية دلالة على الإطلاق حتى يمكن أن يقال إن نسبة الذين قالوا "نعم" غير معقولة، بل يمكن أن يقال ويكون قولاً قريباً من الصحة أن ذكاء الشعوب وخبرتها بالمستبدين وحيلهم قد تجعلان نسبة الـ99 بالمائة أو حتى الإجماع على كتابة "نعم" على ورقة الاستفتاء هي النسبة المعقولة في استفتاء غير معقول..

أياً ما كان الأمر فإننا نفترض أن الاستفتاء الشعبي قد تم صحيح الشكل لم يفسده التزييف لنستطيع بأكبر قدر من الوضوح كشف غطائه السليم عن الاستبداد الشائه الذي يختفي تحته، ولنتعرف –بوجه خاص– على سيكولوجية الاستبداد الديموقراطي، سنجد في كل صوره أن مصدر القرار لمستبد يعرف تماماً أنه يستبد، ولكن تنقصه شجاعة مواجهة المسئولية عن قراره، المسئولية الدستورية أو الجنائية، أو السياسية أو حتى المسئولية التاريخية، فيبحث عن أساليب البراءة قبل المحاكمة، ويعد وسائل الدفاع ضد أي اتهام محتمل، وذلك بأن يتنصل من قراره ويسنده إلى الإرادة الشعبية عن طريق الاستفتاء الشعبي، ثم يتخذ من الإرادة الشعبية المزعومة مبرراً لمزيد من الاستبداد والبطش، وهكذا يجد نفسه محمولاً على حلقات دائرة الاستبداد الجهنمية من استفتاء إلى استفتاء، وسنفتقد المعرفة الدقيقة بهذا الاستبداد إذا ما انصرف انتباهنا إلى ما قد يرد على الاستفتاء الشعبي من تزييف أو تزوير، وهو احتمال وارد حتى لو كان الاستفتاء ديموقراطي المضمون، لهذا تستبعد حجة التزييف من حديثنا عن الاستبداد الديموقراطي[1].

ومن هنا فإن شرعية تصرفات الحاكمين لم تعد متوقعة على مجرد توفر الشروط الشكلية: أن تصدر عن مختص في حدود اختصاصه، بل أضيف شرط آخر هو أن تكون متفقة ومؤدية إلى الاهداف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي عينها الدستور بذاته.

---

[1] – د. سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص132.

يقول "سان سيمون": ((إن الدستور تقنين لفكرة سياسية أو تطبيق لنظام فلسفي)، أما في هذا القرن فعندما نص الدستور الفرنسي الصادر عام1945 على أن تكون الإرادة الاقتصادية للدولة طبقاً لخطة اعتبر التخطيط الاقتصادي غاية دستورية، وليس مجرد شكل لممارسة الإرادة الاقتصادية، فقال مقرر الدستور عند مناقشته: ((لقد أدخلنا النص على التخطيط في الدستور، وهو تعبير عن نظام اجتماعي اقتصادي متميز سيكون فرضاً على المشرع أن يلتزمه فيما بعد)).

على ضوء هذا نرى أن الاستفتاء الشعبي يكون غطاء للاستبداد مخالفة الدستور في ثلاث حالات:

- أولاهما: أن يكون وارداً على قرار محرم بنص الدستور.
- ثانيهما: أن يكون مخالفاً لنص الدستور.
- والثالثة: –ثالثة الأثافي– أن يرد على قرار لا يتفق مع المبادئ الأساسية التي نص عليّها الدستور.

إنها ذات الدائرة الجهنمية التي تتداعى حلقاتها من استبداد إلى استبداد إلى استبداد، ولكن في هذه المرة باسم الشعبية، كما عبر عنها في الاستفتاء، في هذه المرة استبداد باسم الديموقراطية.

وفضلاً عن ذلك فالاستفتاء الشعبي يكون مستحيلاً موضوعياً، ولكن كيف؟ تسهل الإجابة على هذا السؤال إذا تذكرنا نسبة المواطنين الذين لهم الحق في الأدلاء بأصواتهم إلى عدد أفراد الشعب، فهي دائماً نسبة قليلة« الربع في مصر العربية»، ذلك لأن الاستفتاء، مثل الانتخاب، هو وسيلة يقوم الشعب عن طريقها باختيار أحد البدائل المعروضة عليّه، فهو يتوقف إمكاناً أو استحالة على المقدرة على الاختيار، لهذا ليس من حق كل مواطن أن يبدي رأيه في الاستفتاء الشعبي أو يقترع في الانتخاب، بل يشترط –كل الدول وكل النظم– أن يكون قد وصل إلى سن معينة تفترض فيها المقدرة على الإدراك والاختيار، من هنا لا يساهم الملايين من الأطفال والغلمان واليافعين في الاستفتاءات أو الانتخابات، لا بسبب عدم وجود مصلحة

لهم في الاختيار، فهم مواطنون مثلهم مثل الآخرين، ولكن لأنه يفترض افتقادهم القدرة على الإدراك والاختيار بحكم صغر السن، فنقول إن استفتاء من هم دون السن المقررة –حكماً– للمقدرة على الإدراك والاختيار استفتاء مستحيل استحالة ذاتية، ولكن الاستحالة لا تكون دائماً استحالة ذاتية فقد تكون المقدرة الذاتية على الإدراك والاختيار متوفرة، ولكن موضوع الاستفتاء يكون غير قابل للإدراك والاختيار، فنقول إن الاستفتاء مستحيل موضوعياً وهو شائع.

حدث في فرنسا أن طرح على الاستفتاء الشعبي يوم21 أكتوبر1945 سؤالان متصلان بوضع دستور النظام الجديد بعد تحرير فرنسا وكان أول السؤالين: هل تقبل أن تقوم الجمعية المنتخبة بوضع الدستور؟ وهو سؤال مركب جزء منه يتعلق فيما إذا كان الدستور تضعه جمعية أم لا، والجزء الثاني يتعلق فيما إذا كانت الجمعية منتخبة أم لا، وقد أثار السؤال عاصفة شديدة من النقد، قيل **أولاً** إنه لا يجوز أن يطرح على الاستفتاء سؤالان متداخلان ليجاب عليّهما معاً إجابة واحدة "نعم" أو "لا"، وقيل **ثانياً**: كيف سنستفتي الشعب في أمر يختلف فيه أساتذة القانون (هنري بارتلمي –المرجع السابق، وجوليان لافريير –المرجع السابق)، أو كما قال "هريف دوقال": ((إن السؤال المطروح يجب أن يكون مبسطاً إلى أقصى حد، يمكننا أن نقبل أو نرفض ملكاً، وأن نختار بين الملكية او الجمهورية، ونعطي أولاً النساء حق الانتخاب، ولكن الاستفتاء الشعبي الذي يرد على مشروع دستور أو مشروع قانون دقيق مكون من عشرات المواد فهو بدون معنى، قد لا يكون استغلالاً للشعب أن نطلب منه ما إذا كان يريد اختيار رئيس دولة بالانتخاب العام أم لا، ولكن من السخرية به أن نطرح عليّه دستوراً مكوناً من مائة وست مواد كما حدث عام1946 أو سبعاً وستين مادة في قانون كما حدث عام1969 في فرنسا في الاستفتاء الشعبي والاقتراع بالثقة)).

من أجل هذا قلنا من قبل أننا: ((نتحدث عن الاستبداد الديموقراطي بحذر شديد لا خوفاً من الاتهام بالوقوف ضد ما يريده الشعب، ولكن خوفاً من أن ينزلق بنا الحديث إلى موقف مضاد للديموقراطية))، المنزلق الذي وصل إليه السيد "هربرت دوقال".

الاحتجاج ضد الاستفتاء بأن الشعب جاهل، أو بأن المواد المفروضة عليّه كثيرة، أو بأنها تحتاج إلى علم خاص، إذّ ليس الاستعلاء على الشعب أو اتهامه هو المدخل الصحيح إلى الديموقراطية، بل المدخل الصحيح إلى الاستبداد، استبداد الفرد أو استبداد الصفوة في مواجهة الشعب، ليس أمام أمثال "هربرت دوقال" من المثقفين ورجال القانون إلا أن يضعوا ثقافتهم أو علمهم في خدمته، وإن كان "هربرت دوقال" قد وجد انه من السخرية بالشعب أن يستفتي في قانون من مائة مادة، ليس البديل من السخرية بالشعب اغتصاب حق الشعب في أن يمارس حقوقه الدستورية، كان أمامه بديل آخر، أن يصاغ قانون المائة مادة في ألف قاعدة بسيطة وأن يقول الشعب "نعم" أو "لا" لكل قاعدة على حدة، ثم يتولى رجال القانون بعد ذلك حساب القواعد القانونية التي وافق عليّها الشعب لتصاغ في قانون.

الفارق الدقيق بين الاستفتاء الشعبي الذي يعبر عن إرادة الشعب، والاستفتاء الشعبي الذي يغطي الاستبداد هو ان يكون الاختيار بين "نعم" و "لا" منصباً على سؤال يقبل الإجابة عليّه بـ"نعم" أو "لا"، وهو لا يكون كذلك إلا إذا كان بسيطاً وواضح الدلالة بذاته، بسيطاً بمعنى ان يكون دالاً على شيء واحد يقبل أو يرفض، وواضح الدلالة بذاته بمعنى أنه لا يحتاج في إدراكه إلى شروح من خارجه، هذا طبعاً، بالإضافة إلى أن يكون معلوماً كما هو قبل الاستفتاء عليّه.

الشروط لازمة في موضوع الاستفتاء حتى يمكن معرفة ما أراده الشعب حينما قال "نعم" أو "لا" على وجه الدقة، وبدونها لا تكون كلمة "نعم" أو "لا" دلالة موثوقة.

هذا وإذا كنا قد استعرضنا تاريخياً الظروف التاريخية لوصول الطبقة البورجوازية غلى السلطة وتفسيراتها المختلفة لمفهوم الأمة، فعليّنا مواصلة هذا التطور وصولاً به إلى تقرير السيادة للشعب، كافة الشعب.

لكن السؤال المطروح، هل يكفي تقرير حق الانتخاب للشعب، وهل يكفي تقرير هذه المساواة الشكلية أعني هل يجوز إجراء مسابقة قطع مسافة محددة بين أفراد مختلفين في السن والحالة الصحية، وغير ذلك من العوامل للتدليل بالمساواة بين المتنافسين؟.

هذه هي عيوب المساواة التي يدلل فيها البورجوازيون والقائمة فقط على الصورة الشكل، ولابد من البحث عن المساواة الفعليّة التي تمكن من إجراء المسابقة الحقيقة، فهل نجد ضالتنا في تطور فكرة السيادة؟؟.

من تكون له السيادة

وننوه بأننا لن نبحث في الديكتاتورية قبل البحث في تأسيس السلطة على اعتبار أن الدكتاتور تميد الأرض تحت أقدامه، ولا يوجد أي سند يعول أو يعتمد عليّه.

قلنا إن السيادة ليست إلا جموع الصفات التي تتصف بها السلطة السياسية في الدولة، ومع ذلك فقد شاع استعمال تعبيري السيادة والسلطة السياسية، بمعنى واحد لدرجة أن الفقهاء الذين ثاروا على هذا الخلط لم يستطيعوا أن يتخلصوا منه، بل وقعوا في نفس ما وقع فيه أسلافهم واستعملوا كلمة السيادة وكلمة السلطة السياسية في الدولة بمعنى واحد.

ونحن إذ نتساءل الآن عمن تكون له السيادة، نقصد أن نحدد صاحب السلطة لسياسية ذات السيادة، فالدولة تقوم على وجود سلطة سياسية ذات سيادة، ولكن لمن تكون هذه السلطة؟.

سبق أن قلنا إن تأسيس السلطة معناه قيام الدولة صاحباً للسلطة السياسية، وإن الحاكم لم يعد إلا مجرد أداة في يد الدولة تمارس به سلطتها[1]، أي أن للدولة هي صاحبة السلطة ومستقرها.

ولكن الدولة شخص معنوي مجرد، ولابد السلطة من صاحب محدد يمارسها بصورة فعليّة، ومن ثم لا يكفي القول إن الدولة هي صاحبة السلطة ذات السيادة، بل يلزم أيضاً تحديد من هو الصاحب الفعليّ لهذه السلطة، أي الأشخاص الذين سيمارسونها في الواقع.

ما من فكرة أثارت جدلاً في فقه القانون العام مثل فكرة السيادة، وكل ما يهمنا إبرازه في مشكلة تحديد صاحب السيادة أو صاحب السلطة السياسية هو نظرية سيادة الأمة ونظرية سيادة الشعب.

نظرية سيادة الأمة

ظهرت فكرة السيادة أول ما ظهرت على لسان القانونيين الذين كانوا يدافعون عن سلطات الملك في فرنسا ضد البابا والإمبراطور في العصور الوسطى، ويؤكدون أنه يتمتع بالسيادة الكاملة في مملكته، وقد تأكدت هذه الفكرة ووضح مدلولها في القرن السادس عشر، وأصبحت السيادة هي السلطة الأصلية التي لا تتبع سلطة أخرى والتي لا تجد لها سلطة منافسة أو مساوية في داخل الدولة، هذه السلطة العليّا كانت للملك، ثم استعمل "بودان" نفس الفكرة لوصف السلطة السياسية في الدولة، منظوراً إليها في ذاتها بصرف النظر عن صاحبها الفعليّ، وكان "بودان" يخلط بين السيادة والسلطة السياسية ويستعمل التعبيرين على أنهما مترادفان[2].

---

[1] -راجع بيردو: العلوم السياسية، الجزء الخامس، ص387 وما بعدها.

[2] -راجع في التطور التاريخي لفكرة السيادة، جوليان لافريير Julien laferriere: القانون الدستوري، سنة1947، ص360 هامش رقم1، -راجع أيضاً تأصيل الفكرة في القرون الوسطى

ولما قامت الثورة الفرنسية، وتأكد الفصل بين الملك والسلطة السياسية، وأصبحت الجماعة صاحبة السلطة، ظلت فكرة السيادة قائمة بما لها من صفات الإطلاق والسمو وعدم القابلية للانتقال أو التجزئة، ولكن بدلاً من نسبتها إلى الملك أصبحت السيادة ملكاً للأمة.

والنظرية التي أقامتها الثورة الفرنسية عن السيادة، هي أن السيادة للأمة منظوراً إليها بحسبانها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها، أي أن السيادة لم تكن ملكاً لأفراد الأمة مستقلين، فلم يكن كل منهم مالكاً لجزء من السيادة، وإنما كان للسيادة صاحب واحد، هو الأمة، التي هي شخص جماعي مستقل عن الأفراد الذين يتبعونها.

غير أن نظرية سيادة الأمة قد لقيت هجوماً عنيفاً ونقداً شديداً من جانب الفقه، إذ أنها تؤدي إلى الاعتراف للأمة بالشخصية القانونية، وبالتالي إلى قيام شخصين معنويين على إقليم واحد وهما الدولة والأمة، يتنازعان السلطة معاً، ودفعاً لهذا النقد قال البعض إن الدولة والأمة شخص واحد، ولكن يبقى أن نظرية سيادة الأمة بالمعنى المتقدم تصبح عديمة الجدوى، لأنها إذ تقول بأن السيادة للأمة، وأن الأمة والدولة شخص واحد، تؤدي في نهاية الأمر إلى أن الدولة صاحبة السيادة، والمشكلة هي تحديد الصاحب الفعليّ للسيادة في الدولة، أو من له ممارسة السيادة في الدولة.

ولكن أهم نقد وجّه إلى نظرية سيادة الأمة، هو أنها تؤدي إلى السلطان المطلق وإهدار الحريات والحقوق الفردية، ووفقاً لهذه النظرية التي تجعل السيادة للأمة وليست للأفراد المكونين لها، يكون القانون تعبيراً عن إرادة الأمة، بما أن الانتخاب يصبح وظيفة وليس حقاً للناخب، ومن ثم يستطيع القانون أن يحدد شروط

في مؤلف الأستاذ دافيد عن السيادة وحدود السلطة الملكية منذ القرن التاسع حتى القرن الخامس عشر.

Marcel David la Souveraineté et les limites juridiques du Pouvoir monarchique du Ixe au XVe siècle, Paris. Dalloz,195.

الوظيفة، أي الشروط اللازمة لاكتساب صفة الناخب، وبالتالي يضيق من عدد الناخبين كما يشاء.

نظرية سيادة الشعب

ولذلك قامت نظرية جديدة تتفق مع النظرية السابقة في أن السيادة للجماعة ولكن لا على أنها –أي الجماعة– وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها ولكن بوصفها تتكون من عدد من الأفراد، وبالتالي تكون السيادة لكل فرد فيها. فالسيادة، وفقاً لهذه النظرية، تنقسم بين جميع أفراد الجماعة، أي أن كل فرد سيكون له جزء من السيادة، وبالتالي سيكون الانتخاب حقاً لا وظيفة، والنتائج التي تترتب على كل من النظريتين تختلف تماماً:

1. يكون الانتخاب حقاً في نظرية السيادة الشعبية، بينما يكيف على أنه وظيفة وفقاً لنظرية سيادة الأمة، ومن ثم تؤدي نظرية السيادة الشعبية إلى تقرير حق الاقتراع العام، أما نظرية سيادة الأمة فهي لا تتنافى مع تقييد حق الاقتراع بشروط مالية أو من حيث الأصل أو الجنس.

2. وفقاً لنظرية سيادة الأمة، يكون النائب في البرلمان ممثلاً للأمة كلها، وليس مجرد ممثل لدائرته الانتخابية أو للحزب الذي ينتمي إليه، أي أنه ليس وكيلاً عن ناخبيه، وإنما هو وكيل عن الأمة، ومن ثم فالوكالة الإلزامية محظورة، أي أنه ليس للناخبين إعطاء تعليّمات إلى النائب وتكليفه بالاقتراع في البرلمان على وجه معين يحددونه له، بل يبقى النائب حراً في إبداء آرائه بالطريقة التي يراها والتي يستريح له ضميره، متحرياً في ذلك مصلحة الأمة لا مصلحة دائرته الانتخابية، وعلى العكس من ذلك في نظرية السيادة الشعبية التي توزع السيادة بين مجموع الأفراد المكونين للأمة وتعد كلاً منهم مالكاً لجزء من السيادة، يكون النائب –في حاله الأخذ بالنظام النيابي نظاماً للحكم– ممثلاً لجزء من السيادة، ذلك الجزء الذي يملكه ناخبوه، وعلى ذلك فللناخبين إعطاء تعليّمات ملزمة للنائب لا يستطيع

مخالفتها أو الخروج عليّها عند التصويت، كما أنه يكون مسئولاً أمامهم عن تنفيذ وكالته ويُلزم بأن يقدم لهم حساباً عنها، وللناخبين عزله في كل وقت.

3. الأمة بوصفها وحدة دائمة، لا تتمثل في هيئة الناخبين في وقت معين فقط، بل تشمل أيضاً الأجيال السابقة والأجيال القادمة.

والأخذ بنظرية سيادة الأمة من شانه أن يضع في الاعتبار مصالح الأجيال القادمة، وعلى ذلك فليس من المحتم النزول على إرادة أغلبية الناخبين دائماً، لأن مثل هذه الإرادة قد لا تمثل إلا نزعات أو نزوات عارضة.

فاعتبار الأجيال القادمة يبرر الحالات التي يؤجل فيها الدستور الأخذ بإرادة الأغلبية ريثما يثبت أن هذه الإرادة تمثل الإرادة الحقيقية والمستقرة للامة، وأنها لم تكن نتيجة نزوات عارضة أو رغبات وقتية.

وتطبيق هذه الفكرة يظهر في حالة وجود مجلسين نيابيين يختلفان فيما بينهما من حيث طريقة التكوين، بحيث يكون إحداهما ممثلاً للاتجاهات المحافظة الهادئة، فقد ينص الدستور على عدم العمل بقرارات المجلس الأول مالم تحز على موافقة المجلس الثاني الذي يمثل الاتجاهات المحافظة، في هذه الحالة، أي حيث لا يتفق المجلسان، يمكن القول إن إرادة الأمة لم تظهر بعد في صورة أكيدة مستقرة، وبالتالي يستحيل العمل بما قرره المجلس الأول الذي لا يعبر عن الإرادة الأكيدة للأمة حتى لوكان هذا المجلس ممثلاً لأغلبية الشعب.

أما في نظام السيادة الشعبية، فلا مندوحة من الأخذ بما تراه الأغلبية دون اعتبار لما إذا كانت تمثل إرادة أكيدة دائمة أم لا[1].

ولئن كانت نظرية سيادة الأمة تعد من آثار الثورة الفرنسية وأن معظم البلاد التي تأثرت بها قد قررتها في دساتيرها ونصت على أن السيادة للأمة لا للأفراد المكونين لها، فالاتجاه الحديث يرمي إلى جعل السيادة للشعب، لكونها أكثر تحقيقاً للديمقراطية.

---

[1] - راجع في هذا المعنى، جورج فيدل: القانون الدستوري، سنة 1949، ص131-132.

ولقد كان مشروع الدستور الفرنسي الصادر في27 أكتوبر 1946 ينص على أن السيادة للشعب، ولكن بعد مناقشات طويلة في اللجنة التأسيسية استعرضت فيها مزايا كل من النظريتين، أي نظرية سيادة الامة، ونظرية سيادة الشعب، عُدِّل النص بطريقة ترمي إلى التوفيق بين الاتجاهين وجددت صياغته على الوجه الآتي: «سيادة الأمة ملك للشعب الفرنسي».

"La Souveraineté nationale appartient au peuple Français"

المدلولات المختلفة لكلمة الشعب[1]

مما تقدم يتبين أن كون الجماعة لا الحاكم مستقر السيادة وصاحبها يحتمل تفسيرات مختلفة، ويؤدي إلى نتائج تتباين من نظام سياسي إلى نظام آخر بحسب وجهة النظر التي يأخذ بها، ولذلك فلا عجب أن كانت جميع الحكومات في الوقت الحاضر تدعي أنها تنبثق عن الشعب وأنها تستند إليه في نشأتها وبقائها.

ومرد ذلك إلى أن الشعب من حيث هو حقيقة اجتماعية réalité sociologique، أي من حيث هو مجموع الأفراد الذين تتكون منهم الدولة، ليس هو الشعب صاحب السلطة في الدولة، أي ليس هو الشعب الذي تستمد منه النظم السياسية المختلفة وجودها وترتكز إليه أساساً فعلياً لسلطتها.

فالشعب مثلاً في نظر كارل ماركس ليس هو الشعب في نظر دعاة المذهب الحر، بل إن الشعب عند رجال الثورة الفرنسية يختلف تماماً عن الشعب في ظل الدستور الفرنسي الصادر سنة 1946 في أي نظام سياسي، أياً كان لون هذا

---

[1] – راجع في هذا الموضوع بيردو: العلوم السياسية، الجزء الرابع، ص101 وما بعدها، بيردو: النظم السياسية، ص135 وما بعدها، بيردو: الديموقراطية، ص15 وما بعدها، بيردو: العلوم السياسية، الجزء الخامس، ص359 وما بعدها.

النظـام، يختلـف عـن الشـعب الحقيقـي، أي أن الشـعب الـذي يمـارس السـلطة السياسية في الدولة يختلف دائماً عن الشعب في حقيقته الاجتماعية، لأنه مهما توسعنا في تقرير حق الانتخاب مثلاً فإنه لن يشمل جميع الأفراد الذين تتكون منهم الدولة.

والدول الحديثة، وإن كانت قد جعلت حق الانتخاب عاماً بالنسبة للرجال والنساء على السواء، فهي لازالت تحرم القصر وناقصي الأهلية من هذا الحق، ومن ثم يكون الشعب السياسي، أي بوصفه صاحب السلطة السياسية فعلاً، أضيق نطاقاً من الشعب الحقيقي.

ويلاحظ أن النظم السياسية في الوقت الحاضر توسع من قاعدتها الشعبية ما وسعها الأمر.

والفكرة الحديثة عن الشعب تقترب كثيراً من الحقيقة، أي أن الشعب صاحب السلطة السياسية في النظم الحديثة تقترب كثيراً من الشعب في حقيقته الاجتماعية، مع خلاف في الدرجة من نظام سياسي إلى نظام سياسي آخر ففي المدن السياسية اليونانية القديمة كان عدد المواطنين الأحرار الذين يشتركون في الجمعيات الشعبية، محدوداً جداً إذا قورن بمجموع سكان المدينة[1]، ومن ثم فإن الشعب صاحب السلطة في تلك المدن كان يختلف كثيراً عن الشعب الحقيقي والشعب في نظر دعاة المبادئ الديمقراطية في القرن السادس عشر كان مقصوراً على أعضاء المجالس والهيئات السياسية، وحينما انعقدت الهيئات العمومية Etats généraux في فرنسا سنة 1484وقام أحد أعضائها منادياً بسياد الشعب، إنما كان يقصد سيادة الهيئات العمومية.

[1] -راجع د. ثروت البدوي: النظم السياسية، الكتاب الأول، تطور الفكر السياسي والنظرية العامة للنظم السياسية، الطبعة الأولى سنة 1961، ص30.

والفكرة التي أخذت بها الثورة الفرنسية عن الشعب، والتي سادت زمناً طويلاً حتى أوائل هذا القرن، تبعد كثيراً عن الحقيقة، فقد كان الأخذ بمبدأ سيادة الأمة من شأنه أن يبرر جميع نظم الحكم، ومن بينها نظم الحكم المطلق فالشعب -وفقاً لنظرية سيادة الأمة التي سادت في الدول الحرة أي دول الديمقراطية التقليدية- كان يُنظر إليه بحسبانه وحدة مجردة مستقلة عن أشخاص الأفراد الذين يدخلون في تكوينها، وهذا الشعب هو صاحب السيادة، ومن ثم فإنه لا يحق لأحد الأفراد الادعاء بحق ممارسة السلطة، تلك السلطة التي ليس لها من صاحب إلا الأمة بوصفها وحدة مجردة ومستقلة عن أشخاص الأفراد الذين يتبعونها.

وهذا الفصل بين الأمة والعناصر المكونة لها يمكن أن يؤدي إلى أشد أنواع النظم السياسية استبداداً، إذ يكفي للحكام الذين يمارسون السلطة أن يظهروا بمظهر الممثلين الحقيقيين لتلك الوحدة المجردة، أي الأمة، وهذا هو ما حدث فعلاً في فرنسا عقب الثورة الفرنسية، إذ عرفت تلك البلاد نظماً استبدادية ادعت أنها قائمة على أساس مبدأ سيادة الأمة.

هذه النظرة إلى الشعب لم تكن نظرة واقعية، بل تعتمد على التجريد القانوني وقد استعان بها حكام الماضي في سبيل تدعيم سلطاتهم، إذ مادامت السلطة للشعب، وحيث أن الشعب هو الأمة منظوراً إليها نظرة مجردة من التفاوت بين طبقاتها واختلاف أفرادها من حيث المولد أو الظروف الاقتصادية والاجتماعية، أي بحسبانهم متماثلين ومتحدين ومتساوين، فمن اللازم قيام ممثلين عن الأمة -تلك الوحدة المجردة- لممارسة السلطة نيابة عنها.

وتحديد الشروط اللازمة لتمثيل الأمة أمر متروك تقديره لأولئك الذين يدعون تمثيلها ويمارسون السلطة فيها أثناء وضع الدستور، وبذلك أمكن الفصل بين الشعب الحقيقي وبين من في يدهم السلطة الفعليّة أي بين صاحب السلطة اسماً، ومن يمارسها فعلاً.

غير أن التطور الحديث في النظم السياسية يتجه إلى جعل السلطة في يد الشعب الحقيقي The real people بما تتنازعه من قوى مختلفة، وما تتخلله من اتجاهات متعارضة، أي منظوراً إليه على أنه يتكون من أفراد لكل منهم وجود مستقل، لا الشعب بوصفه وحدة مجردة مكونة من أفراد متجانسين.

فمنذ قيام النهضة الصناعية، وإحساس الطبقة العاملة بحقوقها، وظهور قوتها وأثرها في الانتخابات، انهارت الفكرة الصورية عن الشعب، تلك الفكرة التي كانت تعده وحدة متجانسة متفقة يرتبط أفرادها برباط النعرة القومية المضللة وظهر الشعب بمدلوله الحقيقي وبطبقاته الاجتماعية وهيئاته المتعارضة.

منذ ذلك الوقت عادت السلطة إلى صاحبها الأصيل، أي الشعب بمدلوله الاجتماعي الحقيقي، ولم يعد من الممكن أن تُرجَع السلطة إلى تلك الوحدة المجردة الوهمية.

على أن الخلاف لازال قائماً بين النظم السياسية المختلفة من حيث نظرتها إلى الشعب، ففي النظم الاشتراكية تختلط فكرة الشعب بفكرة الطبقة الاجتماعية الغالبة، أي طبقة العمال أو طبقة البروليتاريا، والطبقة البرجوازية يجب القضاء عليّها، بوصفها طبقة استغلالية، ومن ثم لا يمكن عدها جزءاً من الشعب أو الأمة، أي أن الشعب صاحب السلطة السياسية في النظم الاشتراكية ليس هو جموع الشعب الحقيقي، وإنما يشمل طبقة العمال فقط، أما الملاك السابقون والتجار وغيرهم من أفراد الطبقة البرجوازية، فهم أعداء الشعب ولا مكان لهم في ظل النظام الاشتراكي.

لذلك نجد النظم السياسية الغربية، التي تقوم على أساس المذهب الحر ومبادئ الديموقراطية التقليدية كانت في الماضي تأخذ بفكرة سيادة الأمة، وتجعل من الشعب وحدة مجردة لا يدخل في تكوينها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى الدولة، ويكفي أن نذكر مثلاً أن المرأة كانت محرومة من حق الانتخاب، الأمر الذي يجعل

الشعب صاحب السلطة السياسية أضيق كثيراً من الشعب الحقيقي، كما أنه يلاحظ بصفة عامة أن حق الاقتراع العام لم يتقرر إلا حديثاً.

وعلى الرغم من أن حق الاقتراع العام أصبح مقرراً في الدول الحديثة فإن هناك من القيود التي توضع على ممارسة ذلك الحق ما يجعل جزءاً كبيراً من الشعب بعيداً عن الاشتراك الفعليّ في ممارسة السلطة.

فالشعب في مدلوله الاجتماعي يتكون من جميع الأفراد الذين يحملون جنسية الدولة، ومن ثم فهو يضم إلى جانب البالغين القصر وناقصي الأهلية، بيد أن جميع الأنظمة السياسية تحرم القصر وناقصي الأهلية من الحقوق السياسية وبالتالي لا تدخلهم في مضمون الشعب السياسي.

أدوات الاستبداد "مسألة الدكتاتورية"

تواجهنا في نظام القيم ثلاثة ظواهر متآخذة متواشجة تشد بعضها بعضاً، وهذه الظواهر، تؤوب وترتد إلى نظام واحد، وهو: الاستبداد الدكتاتورية، العنف، لسبب بسيط هو أن هذه الظواهر هي مرضية، ولا تقبل المعافاة والصحة، كأن تقول -كما سنوضح- ظاهرة المستبد العادل فهنالك شيء من الخلط بين ظاهرتين يختلفان طبيعة وجوهراً.

ذلك أننا حيال اضطراب بنيوي عميق في الكيان الاجتماعي، أي اضطراب غير متكافئ لمختلف العناصر التي يتركب منها المجتمع، ومن ثم فالتطوير غير المتكافئ وغير مثل تطور وسائل الإنتاج وتبدل العلاقات بين الطبقات الاجتماعية، هذا التطور إذا لم يصحبه تطور مقابل في النظم الاجتماعية والسياسية تحدث هوة بين النظام القائم وبين المجتمع، وتخلق اتجاهات عامة لتغيير الأوضاع تغييراً جذرياً مفاجئاً[1].

فالمجتمع منظومة أو نسق متكامل وإذا حدث خلل فيه، عمد إلى إعادة ترتيب عناصره -كما يحدث في الظواهر البيولوجية وإلا يتعرض المجتمع إلى التصلب «الدكتاتورية»، يعقب ذلك ظاهرة تفكك المجتمع وتكسره.

كيف تتشكل ظاهرة الدكتاتورية؟؟

هناك التفسيرات النفسانية -رغم أهميتها- لكنها لا تلقي أضواء كاشفة كافية على الموضوع، بل يجب أن نيمم وجهنا شطر تفسيرات أخرى أهمها التفسير الاجتماعي، أو الحقل البنيوي، ولكن ما المقصود بذلك؟؟

---

[1] -موريس دوفرجيه: في الدكتاتورية، المكتبة الفلسفية، بيروت، ط1، 1965 ص11.

لا مجال للشك في أن بعض شخصيات الأفراد تقوم على طموح لا وسيلة لكبحه، وعلى تعطش لتسلم السلطة تحت لون من الطغيان والكبرياء والتعجرف، بالإضافة لبعض المهارة السياسية وبعض الظروف المواتية والأحوال الملائمة، إلا أن نسبة هؤلاء الأفراد، إذا ما نظر إلى ظهورهم من خلال تشابه الظروف وتماثل الأحوال، تظل تقريباً ثابتة في مختلف المجتمعات، وإلا، لماذا لا يتسلم كل فرد طاغية الحكم خلال عصور بكاملها، بينما يتعدد الطغاة في عصور أخرى؟ والجواب على ذلك أن هناك موجات من أوبئة الحكم الدكتاتوري خلال فترات معينة من التاريخ.

ويمكن الاعتماد على الجواب المتقدم الذكر بشأن النظريات القائمة على مبدأ "التحليل النفسيpsychanalytique" والتي تفسر منشأ الدكتاتوريات عن طريق ما يمكن تسميته «بعقد الحرمان"، إذ أن أغلب الطغاة كانوا قصيري القامة "قيصر، كروميل، روبسبيير، نابليون، هتلر، ستالين، فرانكو"...الخ، وأكثرهم عاش طفولة معذبة، ومراهقة صعبة، الأمر الذي من شأنه أن يمهد السبيل لخضوع شخصيته على مجموعة من العقد، إلا أنه لا يتحول جميع المصابين بعقد نفسية إلى طغاة، وليس هناك من حجة تثبت لنا أن نسبة المصابين بعقد نفسية في القرنين السابع والسادس قبل المسيح، أو في القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث انتشرت على مدى واسع الأوبئة الدكتاتورية أكثر منها في بقية الأزمنة[1].

تظهر الدكتاتوريات وتتشكل خلال حالات وشروط تاريخية معينة: إنها غالباً ما تكشر عن أنيابها خلال فترات تعرض البنيان الاجتماعي لأزمات مصحوبة بأزمات في المعتقدات.

والحقيقة أنه يجب تمييز نموذجين من الحكم الدكتاتوري:

- فهناك الدكتاتورية المتولدة عن عوامل اجتماعية dictature Sociologique

[1] -موريس دوفرجيه: في الدكتاتورية، ص 32.

- وهنـاك النمـوذج الثـاني أي الدكتاتوريـة المتولـدة عـن عوامـل تقنيـة dictature technique.

وبتعبير آخر يمكننا القول إن النموذج الأول يتولد عن أزمات يتعرض لها البنيان الاجتماعي العقائدي، أي أنه نموذج يعكس الوضع الاجتماعي لأن الجذور والأصول العميقة للتركيب الاجتماعي هي التي أنجبته، وبجملة واحدة، إنه نموذج يتولد عن تفاعل قوي وطاقات داخلية وذاتية، بينما يكون النموذج الثاني دخيلاً Parasitaire، وذلك بحسب المعنى المحدد لهذه الكلمة في العلوم الحيوية biologie، فهو نموذج متولد عن عوامل خارجية عن المجتمع، أو أنها من داخل المجتمع، ولكنها معزولة عن تفاعله، حيث يأخذ نموها وتطورها صفات خاصة مستقلة، وخارجية، وهكذا فهو عوضاً عن أن يلبي هذا النموذج الثاني حاجات المجتمع الذي سيخضع لأحكامه، وعوضاً عن أن يلبي حاجات وآمال مجموعة كبيرة من أفراد المجتمع، فهو يعبر عن أغراض معينة لمنظمات وأجهزة خاصة، وعن حال ورغبات العناصر المؤلفة لهذه المنظمات، عناصر قليلة العدد ولا تتمتع أبداً بحق التمثيل الدستوري.

إن دكتاتورية الجند Dictature Prétorienne هي نوع من دكتاتورية التقنية، ولكنها ليست النوع الوحيد لها.

هذا وسنتعرض لمختلف النظريات المتعلقة بأنواع الدكتاتوريات وأشكالها، ثم سنتوج بحثنا بالحديث عن منطلق الدكتاتوريات.

أنواع الدكتاتوريات

الدكتاتوريات والأزمات التي يتعرض لها البنيان الاجتماعي:

والواقع أن أكثر الدكتاتوريات تتصل أسباب ظهورها بعوامل بنيانية مرتبطة بالتركيب الاجتماعي، ولا تلعب الأسباب العرضية كالحرب والأزمات الاقتصادية، أكثر من الدافع أو المولد للشرارة.

وكما سبق قوله لنفترض أن تطور طرأ على ظرف الإنتاج، فتولد من ذلك ارتفاع في مستوى المعيشة، وتبدل في علاقات الإنتاج وتغيير في العادات والتقاليد والأخلاق، فإذا لم يصاحب هذا التطور تطور مقابل في المؤسسات الاجتماعية والنظام السياسي، فإن هوة ستتولد فاصلة النظام القائم عن المجتمع الموجود، وهنا تتولد حاجات عارمة جازمة تبغي إدخال تطورات جوهرية وجذرية عميقة ومفاجئة على النظام، ومثل هذه التي تتسم طبيعتها بأنها ثورية تمهد السبيل إلى ظهور الدكتاتورية التي تنحصر مهمتها بإبعاد الشرارة التي تحرك وتدفع، بإطفاء هذه الشرارة وتجمد الطاقات الدافعة والقوة المحركة[1].

لقد ظهر وباءا الدكتاتورية الكبيران وانتشر كما سبق أن ذكرنا، خلال فترات من الاضطرابات الاجتماعية، كما هو الحال مع الزلزال الأرضي الذي يشمل المناطق التي تتشقق من القشرة الأرضية.

فقد حدثت في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد واضطرابات وتغيرات جوهرية في المدن اليونانية، كان من نتيجتها نشوء وانتشار وباء الدكتاتورية، فقد انتقلت أنظمة هذه المدن من البنيان أو التركيب التقليدي والأولي للمجتمع، حيث كانت الزراعة أساس الحياة الاقتصادية، وحيث كانت تسود الطبقة الأرستقراطية، إلى بنيان جديد للمجتمع، ظهرت فيه طبقة التجار والحرف اليدوية وظهرت إلى جانب ذلك الطبقة البرجوازية، وانتشر مبدأ المطالبة والعدالة والمساواة، وكان نظام

---

[1] –دوفرجيه: في الدكتاتورية، ص35.

الأقلية الثرية digarchique، هو الذي يسود جمهوريات المدن اليونانية في مرحلتها الأولية، فقد كانت السلطة بيد أرباب الأسر التي تملك الأرض التي كانت المصدر الأساسي للثروة والمعيشة، وكان الشعب يتشكل في غالبيته من الرعاة والفلاحين، الذين يحيون في مجموعات زراعية ذات اقتصاد مغلق، ويمارس سكان هذه المجموعات حياة قاسية صعبة وبسيطة وبدائية.

ولقد تعرض هذا البنيان البدائي للاضطراب والتغيير البطيء مع ظهور فعاليات جديدة في الملاحة والتجارة والمبادلة مع الجوار، وكذلك مع ظهور الحرف اليدوية، إذ بذلك الانتقال من الاقتصاد المغلق إلى حياة اقتصادية تقوم على مبدأ المساواة، كان من نتيجة ذلك أن ارتفع مستوى المعيشة بشكل عام، وتشكلت طبقة اجتماعية جديدة من التجار، وأصحاب الحرف اليدوية، والمهن الحرة، كذلك ظهرت طبقة المثقفين، إلى جانب ظهور الطبقات أو الفئات الشعبية الأخرى المؤلفة من المستخدمين والعمال والصناع وأمثالهم، وكانت الطبقة الارستقراطية التقليدية قد استبعدت هذه الطبقة البورجوازية من الحكم، في الوقت ذاته الذي كانت فيه مساهمة هذه الطبقة الأرستقراطية في الإنتاج القومي تتناقص لذلك فقد بدأت هذه البورجوازية الجديدة تطالب بالمشاركة في الحكم، والواقع أن هذه المجموعات الشعبية، بمختلف فئاتها، كانت ترغب أن ترفع من مستوى معيشتها، وهكذا فإن مدنية جديدة كانت تولد، وكانت تبحث عن إحداث مؤسسات سياسية – اجتماعية تناسبها، وقد ظهرت أنظمة الحكم الدكتاتورية خلال هذه الفترات من التطور الصعب المعقد، ومن الأزمات الأليمة الحادة وكانت روما في وضع مشابه في القرن الأول للميلاد، بالإضافة إلى تعقيد جديد لمدينة روما في مرحلتها البدائية كانت عاصمة لمنطقة صغيرة كمساحة سويسرا فأصبحت فجأة عاصمة إمبراطورية شاسعة واسعة، وهكذا لعب الجيش أولاً، والمناطق المستثمرة ثانياً، دوراً رئيسياً في تشكل وظهور الدكتاتوريات التي كانت السبب المباشر في تعرض الجمهورية الرومانية إلى حالة من النزاع والموت، ولم يكن لهذين العاملين أن يلعبا

دوراً رئيسياً في اليونان القديمة، وباستثناء هذا الفارق، فالخطوط الكبرى للتطور تكررت في عهد الرومان كما كانت في عهد اليونان.

وقد اهتم المفكرون المعاصرون بهاتين المرحلتين للنظام الاستبدادي، ولكنهم سلكوا اتجاهاً خاطئاً باعتبار النتائج أسباباً، وبذلك كانت أبحاثهم أقرب إلى دروس الأخلاق منها إلى التحليل الاجتماعي، وهكذا فقد أشاروا بصورة خاصة إلى المآسي المتولدة عن التبدلات الطارئة على التقاليد والعادات، وازدياد الميل للرفاهية، والجري وراء الترف، والتهافت على المال، وتضاؤل الجهود المبذولة، وتقلص العزائم، والانصراف عن اتباع التعاليم الأخلاقية التقليدية... وتباكي المفكرين هذا يشبه تفكير رجال الحكم في "فيشي Vichy" عندما كانوا يطلقون العبارات مثل (لقد غلبت نزعة التمتع نزعة التضحية، وتجاوزت المطالبات حدود الخدمات المقابلة)، ولم يلاحظ هؤلاء المفكرون أن هذا التطور في طراز ونموذج المعيشة، ما هو إلا النتيجة الحتمية لتطور المجتمع تطوراً لابد أن تتخلله وتصاحبه أزمات سياسية، فنزعة التمتع لا تمثل أكثر من سبب ثانوي، يأتي ملحقاً لغيره.

وكما كان الأمر بالنسبة لوباء الأنظمة الدكتاتورية في الماضي، فالأنظمة الدكتاتورية المعاصرة ولدت وتشكلت خلال مرحلة من اضطراب وعدم توازن البنيان أو التركيب الاقتصادي والاجتماعي للمجتمعات، وما دكتاتورية "روبسبيير"، أو دكتاتورية "نابليون الأول والثالث"، وما أنظمة الدكتاتورية التي انتشرت في أمريكا اللاتينية، أو دكتاتورية "كمال أتاتورك"، والدكتاتوريات الحالية في الشرق الأوسط، إلا صورة عن التحليل المتقدم الذكر، أي أن المجتمعات الأرستقراطية التي تقوم فعاليتها الاقتصادية على الزراعة، أخذت تتحول إلى مجتمعات بورجوازية، تقوم فعاليتها الاقتصادية بصورة أساسية على الصناعة والتجارة[1].

[1] – دوفرجيه: الديكتاتورية، ص 40

ولا شك في أن التحليل الماركسي التقليدي يقدم تفسيراً صحيحاً لهذه الظواهر وإن كان لا يشفي الغليل، وبخاصة فيما يتعلق بتفسير ظهور الدكتاتوريات الشيوعية والفاشية.

وإذا ما التزمنا الجانب النظري في الموضوع، فإن كلاً من النظامين الدكتاتوريين: الشيوعي والفاشي، يتعلقان بشروط مرحلة انتقال المجتمعات من مجتمعات بورجوازية إلى مجتمعات اشتراكية، أما النظام الشيوعي فيحاول تحقيق هذا الانتقال، في حين أن الفاشية تحاول إيقاف هذا الانتقال والحد منه.

ويلاحظ أنه وفي أغلب الأحيان قامت النظم الدكتاتورية الشيوعية في بلاد مجتمعاتها أقرب إلى كونها مجتمعات أرستقراطية منها بورجوازية، ومستوى التقدم الصناعي لاقتصادياتها ضعيف، كذلك يلاحظ أيضاً مقاومة الشيوعية في البلدان التي خضعت للدكتاتوريات الفاشية لم تكن إلا تحججاً، لأنه في الحقيقة لا يوجد أي خطر من انتشار الشيوعية في هذه البلاد، فالنظم الفاشية تدعى مقاومة الشيوعية لتتمكن من تبرير فرض نظام دكتاتوري.

على كل فالنقطة المهمة بالنسبة لنا هي أن نلاحظ أن النظم الدكتاتورية التي انتشرت في القرنين: التاسع عشر والعشرين، إنما هي وليدة اضطراب واختلال توازن التركيب أو البنيان الاقتصادي –الاجتماعي للمجتمعات.

وإذا ما عدنا إلى التحدث عن الدكتاتوريات كأوبئة مزمنة، فإننا نجد وراء ظهورها انتشارها الأسباب المتقدمة الذكر ذاتها، فقد قيل إن تجربة "كروميل" الدكتاتورية أتت لتنبئ عن ظهور الدكتاتوريات في القرن التاسع عشر، فهذه التجربة تجد لوناً من الصراع الاجتماعي بين الطبقة البورجوازية الصاعدة والطبقة الأرستقراطية التي تسلك سبيل الانهيار، وما الصراع الديني نفسه في ذلك الوقت، وهو الذي كان يلعب دوراً أساسياً ورئيسياً، إلا عاملاً مرتبطاً كل الارتباط بهذا الصراع الاجتماعي دون أن ينحصر ضمن إطاره فقط، إذ كان للطبقة المتمسكة بحرفية تفسير النصوص Puritanisme مفهوم بورجوازي معين فيما يتعلق بشؤون

الدين، كذلك فإننا نجد طابع الصراع الاجتماعي ذاته في دكتاتورية "كالفان" في جنيف، وفي دكتاتورية "الأمير أورانج" في بروكسل.

على أن الجانب المثالي يغلب الطابع المادي لدى بعض الدكتاتوريات التي ظهرت في القرون الوسطى وفي عصر النهضة، فالصراع الديني -الذي كان لوناً من النزاع حول مشروعية الحكم السياسي- كان وراء ظهور هذه الدكتاتوريات بنسبة أكبر من الصراع البنياني أو الاجتماعي، وإذا كان جانب الصراع الاجتماعي قد برز بصورة أوضح في دكتاتورية Jean في Munster de Leyde، حيث كانت الحركة الدينية تعبر عن رغبات الطبقة الشعبية، ولا شك كان أقل ظهوراً في مغامرة سافونا رولا في فلورنس، حيث كان العامل، المثالي أو الروحي هو الغالب والمسيطر، وهنا يمكننا أن نقول إن هذه الدكتاتورية كانت أقرب إلى ما دعوناه بالأنظمة الدكتاتورية المتشكلة عن أسباب «عرضية»، أكثر منها أسباب «بنيانية».

وما دمنا قد عدنا للحديث عن هذين اللونين من الأنظمة الدكتاتورية، فلابد من القول إنه لمن الصعوبة بمكان تمييز أحدهما عن الآخر، فالأزمة المتسببة عن عوامل عرضية Crise de conjoncture، ولكنها عوامل عميقة ومتصلة بحياة المجتمع، لابد انها ستؤثر تأثيراً شاملاً على التركيب أو البنيان الاجتماعي للمجموعة الاجتماعية، ولنا في ذلك مثال، التضخم النقدي الذي تعرضت له ألمانيا عام1923، والذي لم يكن أكثر من عامل عرضي أدخل اضطراباً واختلالاً كبيرين على توازن التركيب الاجتماعي الألماني، فقد أعيد بموجبه توزيع الثروات بين مختلف الطبقات الاجتماعية، بحيث أشرف بعضها على الإفلاس، والانهيار، في حين أن بعضها الآخر استفاد وحقق الفوائد، وهذا يعني ان نتيجة التضخم كحادث عرضي في الحياة المجتمع، أدت إلى اختلال توازن العوامل التي يقوم عليّها التركيب الاجتماعي للمجتمع في ذلك الحين، كذلك بالنسبة للأزمة الاقتصادية عام1929، التي كانت أزمة عرضية، فإن نتائجها

أدت إلى إدخال تغييرات جوهرية وأساسية على مختلف أنظمة البنيان الاقتصادي والاجتماعي في كثير من البلدان.

وغالباً ما يختلط هذان اللونان من الأنظمة الدكتاتورية بحيث يصعب تمييز أحدهما عن الآخر، فالتصنيف والتنضيد في مجال العلوم الاجتماعية لا يمكن أن يتخذ دوماً طابع الدقة اللامتناهية في التمييز والتفضيل، ذلك أننا عن طريق هذه العلوم ندرس ونحلل مواضيع معينة ومحصورة ذات طابع أقرب أو أبعد عن التحليل الفكري، ولكن الواقع يتصل ويربط بين ذاك الجانب المعين والمحدد من جهة، وذاك الجانب الفكري الواسع من جهة ثانية.

ولذلك فمعظم الأنظمة الدكتاتورية تجمع بين اللونين العرضي والبنياني، ولكن عندما يغلب على أحدهما الطابع البنياني، يكون العامل العرضي قد لعب دور السبب المولد، إلا أن عوامل التناقضات الاجتماعية المتصلة بالتركيب البنياني لا تلعب، بحد ذاتها، أهمية كبرى في ظهور الأنظمة الدكتاتورية التي تقوم بجوهرها على أسباب عرضية.

ولعله من المناسب هنا الإشارة إلى النظام الدكتاتوري الإيطالي، والنظام الدكتاتوري الألماني، حوالي عام1930، ففي المثال الإيطالي نجد أن الأسباب البنيانية تختلط وتمتزج بشكل كامل تقريباً مع العوامل العرضية، فالصعوبات المادية المتولدة عن الحرب، والاضطرابات التي نشأت عن الكارثة التي حلت بالـ Coparctto، والمعاملة السيئة التي عوملت بها إيطاليا من قبل حلفائها، كل ذلك أدى إلى تولد أزمة عرضية على الصعيدين المادي والمعنوي.

إلا أن هذا لا يمنع من وجود عدة أشكال من الأزمات البنيانية: فقد جرى تصنيع معامل إيطاليا، وتولد عن حركة التصنيع هذه صراع بين الطبقة العاملة التي حصلت أول مرة، على إثر استفتاء عام، على مكاسب كثيرة وهامة، وطبقة أرباب الأعمال الذين قرروا بحزم وعزم مقاومة التيار العمالي الصاعد كما كان الوضع

في فرنسا عام1848، وتولد صراع آخر بين هذا الجزء المتطور والحديث من إيطاليا والجزء الجنوبي الذي ظل متخلفاً، تحيا فيه طبقة من الفلاحين البائسين الذين أخذوا ينقادون وراء الحركات الدكتاتورية...إلخ.

أما في جمهورية فيمار Weimar في ألمانيا، فقد أدى الانهيار الاقتصادي من جهة، وانتشار البطالة من جهة ثانية -وهما حادثتان عرضيتان-، إلى تقوية الحزب الشيوعي وإلى سيطرة الخوف على أرباب الأعمال، الأمر الذي أدى إلى تفاقم الأزمة البنيانية، وهكذا فالطبقات المتوسطة جرت وراء "هتلر"، بعد أن اصطدمت بانهيار المؤسسات الديموقراطية عام1919، انهياراً يرتبط باتصال هذه المؤسسات بالهزيمة المادية والمعنوية للشعب الألماني في ذلك الحين، هذا فضلاً عن القول إن هذه المؤسسات الديموقراطية لم تنسجم مع التقاليد العسكرية والتسلطية لألمانيا قبل عام 1914.

وإذا ما نظرنا إلى الدكتاتورية من زاوية المعتقدات، فتعريفها يكون باتسامها بطابع غير شرعي، وعدم المشروعية هذه ليست فقط حقوقية أو قانونية، كما يبدو للوهلة الأولى، بل تتناول أسس المجتمع، تلك الأسس التي تشكل المفاهيم والروح العامة لأفراد هذا المجتمع.

ولكن ماهي المشروعية التي سماها "فبريرو": (بالعبقرية غير المرئية للمدينة)؟.

إنها المفهوم الأساسي الذي يقوم عليّه علم الاجتماع السياسي، وإذا كان نظام الحكم الدكتاتوري يكون دوماً أكثر قسوة وعنفاً من أي مشروع أو دستور، فذلك لأنه محروم من هذه العبقرية ولأنه يرتكز بالدرجة الأولى على القوة والعنف بشكل مفضوح. ولأن المواطنين يعرفون ذلك.

ففي بلد معين، وخلال فترة زمنية معينة، يتبنى المواطنون، بشكل أقل أو أكثر وضوحاً، الشكل والهيكل العام لنظام الحكم ويخضعون لأحكامه[1].

فالحكومة التي تمثل رأي الشعب بهذا الخصوص، تتمتع بصفة المشروعية من حيث أصولها وجذورها وهيكلها وتركيبها، وكل حكومة عداها تكون غير مشروعة، إذ أن المشروعية هنا ليست أكثر من سلسلة من المعتقدات يختلف معناها ومضمونها ومرماها باختلاف البلدان والأزمات.

يستخلص من ذلك أن تعريف المشروعية، بالمعنى الذي يصوغه علم الاجتماع لهذه الكلمة، يكمن في تضمنها الموافقة العامة أو القبول العام الاختياري والعميق، وليس ذلك القبول الذي يمكن تحقيقه عن طريق أداة خارجية هي الضغط والإكراه.

وليست كل حكومة شرعية حكومة الدكتاتورية، إذ يجب التمييز بين النظام الدكتاتوري وما يمكن تسميته بنظام «اغتصاب السلطة»، فعندما تتسلم الحكومة ما السلطة عن طريق غير الطرق العادية باستخدام قوة والعنف في أغلب الأحيان في بلاد تخضع لسلطات مشروعة الحكم المقبول من قبل المواطنين، تكون قد قامت بعملية اغتصاب السلطة، والحاكم الذي يتسلم الحكم عن طريق الاغتصاب هذا لا يطرح مشكلة الحكم القائمة على بساط النقاش، بل على العكس فإن هدفه الأول هو محاولة صبغ حكمه بطابع المشروعية الموجود والمطبق، وهكذا فإن Pepin le Bref الذي كان رئيساً للبلدية خلع آخر ملوك الـ Merovingien واعتلى العرش، ولكنه لم يفكر بإلغاء النظام الملكي أو إدخال تعديلات عليّه، وكل ما كان يبغيه هو أن يصبح ملكاً يتربع على العرش، ولكي يصبح كذلك بنظر الشعب والنبلاء، جعل البابا يقدسه في "رمس"، وهكذا فإن احتفالات تقديس اعتلاء العرش من قبل الكنيسة، التي اصبحت من بعده دلالة

[1] – دوفرجيه: الديكتاتورية، ص 66

على مشروعية الحكم، إنما هي من اختلاق مغتصب محتال ليخفي تحت هالتها احتياله.

أما اليوم فإن سبيل صبغ الحكم بصفة المشروعية في ظل الديموقراطية هو اللجوء إلى إجراء انتخابات elections عامة، هذه الانتخابات التي احتلت محّل التقديس في إعطاء الحكم طابع المشروعية.

ومن البدهي أننا نتكلم هنا عن الانتخابات الحقيقية والصحيحة، أي تلك التي تجري ضمن إطار من الحرية التامة والكاملة من حيث تعدد المرشحين والدعاية التي يقوم بها المرشحون لأنفسهم واتجاهاتهم، ولسنا نتحدث عن الاستفتاء Plébiscite، أي عن هذا "الأفيون" الشعبي المقدس خطأ.

أما النظام الدكتاتوري فيظهر تحت ضغط مشروط وأوضاع مختلفة، فهو يظهر خلال فترة تكون مشروعية الحكم في أزمة، أي عندما يكف الرأي العام عن الأيمان بنظام واحد يمثل فكرة مشروعية السلطة، ويأخذ بالانقسام على نفسه والاعتقاد بتعدد الأنظمة التي تبرر مشروعية السلطة.

والواقع أنه لمن النادر أن يحصل إجماع مطلق على نظام حكم مشروع، فهناك دوماً الفوضويون وجماعات قليلة أو كثيرة تمثل جبهة المعارضة، ولكن هناك موافقة الأغلبية على مشروع حكم ما، وهذا أمر متحقق في أكثر الأحيان، وإن فرض موافقة الأغلبية هذه Consensus، لا يؤدي أبداً إلى خلق ظروف ممهدة لظهور الدكتاتورية، إذ لكي يمكن للنظام الدكتاتوري أن يظهر، لابد من تعرض الرأي العام في بلد ما إلى انقسام يقوم على جبهتين متعارضتين وقويتين، ولابد من تعرض المبادئ الأساسية للسلطة إلى النقد أو المطالبة بإلغائها واستبدالها، ولكن الجدل حول نظام الانتخابات-كأن يؤخذ بالتصويت بأغلبية مطلقة أو نسبية مثلاً- لا يطرح المبادئ الاساسية للسلطة على بساط النقد والنقاش.

إن أزمة المعتقدات هذه مرتبطة ومتصلة بدون شك بالمظاهر المادية للمجتمع، وتنعكس هذه المظاهر على الصعيد الفكري أو الروحي للأمة عن طريق هذه الازمة، والهوة، أو الفاصل الزمني، بين نظام سياسي قديم من جهة، ومختلف العناصر الجديدة في البنيان أو التركيب الاجتماعي للمجتمع، من جهة ثانية، تؤدي إلى أن عدداً كبيراً أو قليلاً من أفراد المجتمع ينسلخون عن النظام السياسي المذكور.

وهكذا يتولد النزاع حول مبدأ المشروعية، إذ أن فئة، صغيرة أو كبيرة، من المواطنين تطرح مشكلة السلطة أو النظام السياسي القائم على بساط البحث والنقاش، بحيث إن أعضاء هذه الفئة لا يكتفون بنقد الأساليب التطبيقية لذلك النظام فقط، بل يذهبون إلى حد نقد الأصول الأساسية والمبادئ الأولية التي تستمد السلطة سلطاتها منها.

على أنه ليست هناك من علاقة متبادلة دائمة بين الصعيدين المادي والفكري فقد تحدث احياناً أزمات مادية حادة لا تصاحبها، بالمقابل، إلا أزمة بسيطة حول مبدأ المشروعية، وأحياناً يحدث النقيض، إذ ان صراعاً حاداً وعميقاً يطرح حول مبدأ المشروعية، ولكن لا تصاحبه بالمقابل، الا اضطرابات اجتماعية ذات نطاق محدود.

ويلاحظ أن العناصر المتصلة بالأحداث العرضية تختلط وتمتزج وتتداخل هنا بالعناصر المتصلة بالعوامل البنيانية structure، لدرجة يمكن القول معها إنها تلعب دوراً كبيراً في تأثيرها على الناحية الفكرية أو الروحية للأمة، ذلك لأن المجالات المعنوية والفكرية تكون بطبيعتها أكثر ليونة، وأقرب إلى التفاعل والتأثر من النظم والمؤسسات بصيغها وبنيانيها المجسد.

هذا وقد عرفت المدن اليونانية في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، هذا اللون من النزاع حول مبدأ المشروعية بصدد الفاصل الزمني أو الهوة الفاصلة بين النظام القائم ومختلف العناصر الجديدة في البنيان أو التركيب الاجتماعي للمجتمع، فدعاة النظام التقليدي القديم يعتقدون أن السلطة يجب أن تكون بين يدي أرباب

الأسر النبيلة الأرستوقراطية لما كان الأمر دوماً في الماضي، أما دعاة التجديد والأنظمة الجديدة فيعتقدون أن السلطة يجب ان تكون بيد الشعب، بيد جميع المواطنين، الفقراء منهم والأغنياء النبلاء وغير النبلاء، أهل القديم وأهل الجديد والتجديد، ولا شك في أن هذين المفهومين يختلفان من حيث نقطة الانطلاق اختلافاً جوهرياً، ولا شك أيضاً في أن هذا الاختلاف سيزداد ويزداد في شكل تركيب الحكومات وانقسام الرأي الناتج عن هذه الاختلافات يؤدي إلى وضع لا يمكن معه تأدية حكومة أن تكون شرعية بنظر كافة المواطنين أو المحكومين.

فالحكومة التقليدية أو المتمسكة بالنظم القديمة القائمة لا ترضي دعاة التجديد، والعكس صحيح، وقد عرفت أوروبا هذا الانقسام في الرأي، والنزاع حول التمذهب، بشكل أكثر حدة وعنفاً، فدعاة النظام الملكي القديم يعتقدون أن السلطة الشرعية يجب أن يمارسها الوريث الشرعي للملك السابق، بحيث يحكم بمساهمة النبلاء أو الأرستوقراطيين، أما بقية المواطنين فما عليّهم سوى الخضوع، أما أنصار مذهبية الثورة الفرنسية فيعتقدون أنه يجب أن يمارس السلطة النواب الذين يمثلون الشعب بكامله مادام جميع المواطنين الذين اشتركوا في انتخابهم يعتقدون أيضاً أن ليس لأي إنسان الحق، بحكم ولادته أو نسبه، في تسلم السلطة أو أن يتمتع بأي امتياز أو تفضيل.

وهناك نزاع من لون آخر انتشر في بعض البلدان في عصرنا هذا بين دعاة النظام الرأسمالي وأنصار النظام الاشتراكي، ولا صلة لهذا النزاع بمشكلة انتقال مشروعية السلطة الحقوقية التي تمارسها الحكومة، ولكن لا صلة بالناحية التنفيذية لهذه السلطة، إنه يتصل مباشرة بالسلطة الاقتصادية لنظام الحكم بالعلاقة التبعية للعمال تجاه أرباب العمل، فبعضهم يرى أن الملكية الخاصة لوسائل الانتاج تمثل النظام الشرعي الوحيد، فصاحب المشروع، أو رب العمل، يصبح كذلك لأن أباه صاحب مشروع أو رب عمل، أو لأنه اشترى مصنعاً أو أي مشروع آخر، وأرباب العمل يتمتعون بحرية كاملة في ممارستهم لسلطاتهم الاقتصادية، فضلاً عن أن ضغطهم على الحكومة يعتبر عادياً وطبيعياً، ولكن

الرأي الآخر يرى أن إدارة المشروع الإنتاجي هي في الواقع نوع من بسط السلطة على الأشخاص لا الأشياء، أي أن السلطة تمس قبل أي شيء، ومباشرة، العمال والمستخدمين والموظفين في المشروع أو المؤسسة أو الشركة، وبالإضافة لذلك، فسلطات أرباب المشاريع تشكل سلطة غير مباشرة على الدولة.

ولكن سلطة أرباب المشاريع والأعمال يجب أن تكون كغيرها من السلطات، أي لا تنتقل عن طريق الإرث أو البيع أو الشراء، فملكية وسائل الانتاج يجب أن تكون عائدة للدولة، وهذه هي الطريقة الوحيدة لجعل الدولة ديموقراطية أو ذات طابع ديمقراطي، وهذا هو السبيل الوحيد لتنظيم الحياة الاقتصادية لصالح مجموع أفراد الشعب، وإلا فالحياة الاقتصادية تكون بالدرجة الاولى في صالح المالكين.

وبالإضافة إلى هذه الصيغة العامة في النزاع حول مشروعية السلطة، هناك مجالات للنزاع على الصعيد الضيق والمحلي، والذي من شأنه تمهيد السبيل لقيام نظام دكتاتوري، ففي ألمانيا حوالي1930 ظهر صراع جديد حول مشكلة مشروعية السلطة، فالتعارض بين دعاة الرأسمالية وأنصار الاشتراكية كان قائماً، ولكن صاحبه صراع جديد حول طرح مشكلة مشروعية قيام جمهورية فيمار، بالنظر لأسباب ظهورها وتكونها، فكثيرون هم الألمان الذين كانوا يرفضون اعتبار النظام السياسي المفروض عليّهم من قبل المنتصرين نظاماً مشروعاً.

ففي الجناح اليميني كان هذا الرفض يتمثل بالاتجاه الوطني-الاشتراكي وفي حركات واتجاهات أخرى ذات طابع عسكري أو فاشستي، وفي الجناح اليساري كان هذا الرفض يتمثل في انتشار أو امتداد الحزب الشيوعي (إن وجود هذا الحزب كان غير طبيعي في بلد ذات تقاليد غير ثورية حيث كان الحزب الاشتراكي واسع الانتشار وذا تنظيم نموذجي، ولولا هزيمة ألمانيا عام1918، لكان من الممكن القول إن الحزب الشيوعي لن ينتشر في البلاد الألمانية أكثر مما هو منتشر في بلاد أوروبا الشمالية).

إن مختلف أشكال النزاع حول مشروعية السلطة لا تؤدي إلى قيام نظام دكتاتوري وإذا كان هذا يبدو غير ممكن من الناحية النظرية، فمن الممكن، إيجاد حلول أو التخفيف من حدة النزاع، على الصعيد العملي والواقعي، وذلك بالالتجاء إلى نوع ذكي وبارع من التحايل في تسيير الأمور.

ففي المدن اليونانية في القرن السابع قبل الميلاد قام نوع من التوازن في اقتسام السلطة بين مجلس يمثل الشعب ومجلس الشيوخ Sénat الذي يمثل أسياد الأسر النبيلة، وحاولت الجمهورية الرومانية تبنّي وتطبيق هذا النظام، وأدى تطور وتقدم النظام النيابي في بريطانيا العظمى وبقية البلدان الأوروبية إلى التغلب على الصراع بين النظام القديم أو عهد ما قبل الثورة الفرنسية Ancien Regime والنظام الثوري Revolution، وذلك عن طريق اقتسام السلطة بين الملك ومجلس يمثل الأرستقراطية -وهو تنظيم يقوم على المبدأ الحديث أو المتطور لمشروعية السلطة-، من جهة ثانية، وقد ازداد نفوذ وامتداد هذا التنظيم الأخير مع تطور الزمن، وبالمقابل فسلطات المنظمات التي تمثل مبدأ المشروعية التقليدية أخذت بالتقلص.

ويلاحظ أن هذا التطور سار جنباً إلى جنب مع الزوال التدريجي لمبدأ مشروعية السلطة الملكية من جهة، والتقدم التدريجي لمبدأ مشروعية السلطة الديموقراطية من جهة ثانية، ومع مرور الزمن لم يعد التاج ولقب "اللورد" أكثر من أداة تستخدم في الاحتفالات والمناسبات، أما السلطات الواسعة التي كان يوحي بها كل من التاج واللقب، فقد زالت نهائياً وبصورة كاملة.

وفي القرن التاسع عشر حاولت فرنسا إتباع لون آخر من التحايل في سبيل تسيير الأمور يقوم على ركيزتين:

●"فنابليون الأول" اعتمد على ركيزة الانتخابات الديمقراطية من قبل الشعب من جهة، وعلى ركيزة المحافظة على سلالة العرش بالزواج من وريثة أقدم أسرة ملكية أوروبية، من جهة ثانية

●أما "لوي فيليب Louis Philippe"، فقد اعتمد على ركيزة الانتخابات الديمقراطية من قبل مجلس النيابي الذي دعاه لتسلم العرش، من جهة، وعلى ركيزة السلالة الملكية بصفة أن الدم الملكي يجري في عرقه، من جهة ثانية، ولكن لم يكتب لهذا التحايل النجاح المأمول.

ويبدو أن تحايلاً شبيهاً بذلك الذي تقدم ذكره والمتعلق بالنظام النيابي الذي يتطور تحت أنظارنا في أوروبا المعاصرة، وهو يتعلق هذه المرة بالتعارض بين دعاة النظام الرأسمالي وأنصار النظام الاشتراكي، فسلطات أرباب العمل وأصحاب المشاريع أخذت تتقلص شيئاً فشيئاً، وازدادت بالمقابل سلطات الدولة وتدخلها فيما يتعلق بتحديد شروط العمل، وسلم الأجور، وضمان الاستخدام ضد التسريح وغير ذلك.

كذلك ازدادت سلطات النقابات، إلى جانب دخول ممثلي العمال مجالس إدارات الشركات، ومشاركتهم في اتخاذ القرارات، كذلك التخطيط على الصعيد القومي الذي أصبح يوجه الإنتاج ومقاديره.

وإذا ما تابعت الأمور سيرها على هذا الاتجاه -وهي في الواقع تنزع إلى ذلك بالقدر الذي أخذ يتقلص فيه مبدأ مشروعية الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج- فيمكن تصور أن سلطة الرأسماليين لن تزيد عن السلطات التي تتمتع بها ملكة انكلترا، وكما أن التطور السياسي مال إلى الاعتماد على مبدأ مشروعية الحكم الديمقراطي، كذلك فالتطور الواقعي سيعطي الاشتراكية حظها.

حقاً فالتحقيق الكامل مازال بعيداً، ولكن هذا لا يمنع من القول إن تقدمه أصبح ظاهراً للعيان، ولعل هذا يفسر لنا، سبب الارتفاع العام لمستوى المعيشة، والزوال التدريجي لأهمية النزاع بين النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي في أوروبا.

ونظراً لكون معظم السكان لا يتفقون على اتجاه عام، فأزمات مبدأ مشروعية السلطة تؤدي إلى خلق حالات وأوضاع ثورية، حيث لا يمكن لأية حكومة أن تكتسب صفة المشروعية في الحكم وتفرض سلطاتها على كامل البلد، إذ أن هذه السلطة افتقدت ركيزتها في عقول وقلوب المواطنين، لذلك تضعف وتصبح غير محترمة، حينئذ تحاول كل فئة استخدام القوة والعنف لفرض اتجاهها على الفئات الأخرى.

واللجوء إلى النظام الدكتاتوري في هذه الحالة يؤدي إما إلى تثبيت دعائم النظام المحدث عن طريق الاستمرار في استخدام القوة، أو إلى محاولة إقامة نظام جديد، ولا شك في أن النظام الدكتاتوري هذا أقرب إلى عدم المشروعية من الأوضاع التي أدت إلى اللجوء إليه، ذلك لأن نظام الطغيان لا يرضي، من ناحية المذهبية السياسية، حتى أصحابه، فهم دوماً يعتبرونه تجربة مؤقتة أو مرحلة انتقالية الغاية منها خلق شروط جديدة تمهد السبيل أمام ظهور مبدأ المشروعية، وريثما يتم ذلك، فحكم القوة هو الوحيد الذي يجعل المواطنين يطيعون ما داموا يعرفون أن ما من مبدأ يجرأ أنصاره على تقبل نظام الطغيان الذي أزال جميع المبادئ وابتلعها.

ومع ذلك فيمكن لنظام دكتاتوري أن يتمتع ببعض المشروعية، وذلك حينما يتعلق الأمر بمشكلة الحاجة أو الضرورة، ومن المؤكد أن جميع السكان لا يوافقون على هذه المشروعية، إذ أن النظام الدكتاتوري هذا إنما قام ضد إرادة جزء من الشعب بغاية إدخال تغييرات على ما يريدون الاحتفاظ به، أو للحفاظ على ما يرغبون تغييره.

وإذا لم يكن البلد متعرضاً لأزمة في بنيانه أو تركيبه بالمعنى الذي ورد ذكره سابقاً، وإذا كان إدخال بعض التغيرات في التركيب الاجتماعي للمجتمع ضرورية، وإذا كان الرأي العام يواجه أزمة حادة فيما يتعلق بمشروعية السلطة، فالنظام الدكتاتوري الذي يقوم يمكنه الاعتماد على بعض التأييد الشعبي.

وبقدر ما يكون الشعور بهذه الضرورة عميقاً وشاملاً، يكون لجوء النظام الدكتاتوري القائم على استخدام العنف قليلاً، وعلى العكس من ذلك، إذ يقوم على القوة الصريحة عندما يكون النظام لا يتمتع بأي تأييد.

إن عنف رجال النظم الدكتاتورية، أو الطغاة، يتأتى عن الأوضاع والشروط التي يواجهونها أكثر مما يتأتى عن قسوة الطغاة أنفسهم.

ويبلغ النظام الدكتاتوري حدوده القصوى في الجبروت «أي دكتاتوريات التنفيذ» عندما لا يعتمد إلا على إرادة وسلطان حفنة من الأفراد يحملون السلاح، ويملكون وسائل العنف والضغط.

فالتمييز بين الأزمات العرضية الطارئة من جهة، والأزمات البنيانية المتعلقة بالتركيب الاجتماعي من جهة ثانية، لا يجد ميداناً للتطبيق في العناصر المادية للمجتمع فقط، بل في عناصره، ومقوماته العقائدية أيضاً، والنزاع حول مبدأ المشروعية يتعلق بالبنيان أو التركيب الاجتماعي، وعلى النقيض من ذلك بالنسبة للخلل والاضطرابات الاجتماعية التي تتولد وتنشأ عن حادثات وظاهرات عرضية أو طارئة كالحرب والاحتلال والانقلابات والأزمات الاقتصادية.....الخ.

وفي المجتمعات البدائية، تؤدي الكوارث الطبيعية كالأوبئة والزلازل والطوفان...، إلى اعتبار تفسيرها من قبل هذه المجتمعات على أنها دلالة على غضب الآلهة على الفئة الحاكمة، إلى زوال وانهيار الثقة الشعبية بهؤلاء الحاكمين، وتمهد السبيل إلى حكم دكتاتوري، وليس من الضروري أن تتناسب الصدمة النفسانية مع اتساع وامتداد الأزمة المادية.

ويمكن للاضطرابات الاجتماعية أن تنشأ عن اضطرابات خلقية أو معنوية، فالانفعالات الحماسية، كالاندفاع وراء زعيم، وكالجري وراء مذهب أو السعي إلى تحقيق فكرة مثالية تحدث اضطراباً في الأمة وتجعل أهواءها كالعواصف، ومن الممكن أن تتحقق هذه الموجات الاجتماعية في المجتمعات التي ترفرف عليّها

الرفاهية، حيث المبالغة في تهيئة أسباب اليسر والراحة، ينشأ فيها الشعور بالملل والسأم، بالإضافة إلى أن ابتعاد الشعب نسبياً عن المشاركة في الحياة السياسية، يجعل المجتمع عرضة لنظريات تناقض العقل والمنطق السليم، وجرت العادة على أنه سريعاً ما تلاقي هذه الموجات العارمة والاندفاعية حتفها ونهايتها، ولكنها إن كانت أدت إلى قيام حكم دكتاتوري، فمن الممكن أن يتعلق الدكتاتور بالحكم رغم زوال الموجات الانفعالية، حيث يلجأ إلى استخدام القسوة والعنف لتثبيت أركان حكمه، وركائز دكتاتورية التقنية.

ولا شك في أن آثار الاضطرابات الاجتماعية تكون أكثر شمولاً وعمقاً إن كانت قد صاحبتها أزمات حول مبدأ المشروعية، لدرجة أن هذه الاضطرابات تجعل أزمات مبدأ المشروعية غير محتملة، وكمثال على ذلك يمكن التحدث عن إيطاليا عام1920 وألمانيا1930، فقد اختلطت وتداخلت آثار ومفاعيل الأزمة البنيانية، والنزاع حول مبدأ مشروعية السلطة، بالإضافة إلى أزمات مادية عارضة أو طارئة نشأت عنها اضطرابات اجتماعية.

وبسبب عدم وجود نزاع حقيقي حول مبدأ مشروعية سلطة الحكم، فالاضطرابات الاجتماعية، إن كان من المحتمل وقوعها، ستكون ذات آثار ضعيفة التأثير، ولكي يمكن أن ينشأ عنها نظام حكم دكتاتوري، كان لابد أن تكون ذات حدة استثنائية.

ولو أن المستعمرات الفرنسية فقط هي التي ستستقل، فلاشك أن الفرنسيين كانوا سيشعرون بالمذلة والمهانة، ولكن لا مكان لهذا الشعور لدى الشعب مادامت جميع المستعمرات في العالم تسترد استقلالها.

أشكال دكتاتوريات التقنية[1]

ليست دكتاتورية الجند الإرهابية الشكل الوحيد دكتاتوريات التقنية، وإذا ما رجعنا إلى التاريخ، وجدنا أشكالاً أخرى، ولنورد قبل كل شيء مثال دكتاتوريات الأجنبية، أي تلك التي تفرض على شعب عن طريق إرهاب أجنبي لا سبيل إلى مقاومته، ولهذا النوع من الدكتاتوريات شكلان متقاربان:

- الاحتلال العسكري.
- والاستعمار.

وتتصف أكثر النظم الاستعمارية في القرنين التاسع عشر والعشرين بالطبيعية الاجتماعية ذاتها لهذين النظامين الإرهابيين، فالحاكم الذي يرسله البلد المستعمر، مفوضاً بصلاحية السلطة وإمكانية استخدام القوة، كان دكتاتورياً إرهابياً.

وشبيهة النظم الذي فرضها المنتصر على البلد المهزوم، نتيجة حرب، بهذين النظامين أيضاً، وأقرب مثال زمنياً هو ما حدث عام1945، ولكن التاريخ غني بأشكال أخرى من النظم الإرهابية.

أما الأجهزة السياسية التي عرفتها الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فتتصف بلون آخر من دكتاتوريات التقنية الإرهابية، أي إنها ذات صيغة محلية، فاللامركزية الواسعة أعطت المدن والولايات استقلالاً داخلياً واسعاً.

فإذا كانت الديموقراطية متحققة على صعيد الولايات المتحدة كمجموعة، فالسلطة الفردية المطلقة متحققة على الصعيد المحلي، في المدن أو الولايات، فالسكان ينتخبون القضاة وضباط الشرطة وموظفي المال وبقية مديري الإدارات، إلى جانب انتخابهم لحكام المدينة، ويكفي توجيه الانتخابات والتأثير على الناخبين

[1] -يراجع في ذلك موريس دوفروجيه: في الدكتاتورية، ص82.

حتى يفوز حاكم المدينة بالسلطة المطلقة، وكان التأثير على الانتخابات في بعض المدن ممكناً عن طريق المهاجرين، إذ كان هؤلاء المهاجرون متروكين لمصيرهم داخل إطار من النظام الرأسمالي الذي يرفض كل تدخل من السلطات العامة والذي لا يفسح أي مجال لإمكانية تحقيق مساعدات اجتماعية، وكانوا ضائعين في هذا العالم الجديد الذي لا يتكلمون لغة أهله، لذلك كانوا - أي المهاجرون- فريسة سهلة، وقامت فئة من المغامرين الذين لا رادع أخلاقي عندهم، ولكنهم حاذقون، بوضع تخطيط شامل لحصر للمهاجرين والتأثير عليّهم لدى الانتخابات، وهكذا أخذ المغامرون يؤمنون للمهاجرين المساعدة والحماية والعمل والسكن، ويسهلون عليّهم تعقيدات المعاملات الإدارية...الخ، كل ذلك مقابل الحصول على أصواتهم لمرشحي هذا الحزب أو ذاك.

وكان المهاجرون أو الناخبون رهن أوامر رأس الجهاز، أو الزعيم، فعندما يفوز هذا الشخص بالانتخابات يصبح الآمر الأول والأخير على رجال الشرطة وممثلي العدالة والقضاء وموظفي الإدارة، أو بكلمة ثانية، تصبح سلطات المدينة بكاملها رهن إشارته، وما دام الآمر الأول على ممثلي القضاء ورجال الشرطة، فبإمكانه نشر الإرهاب.

ولم تكن هذه الأجهزة السياسية تمثل دكتاتورية التقنية الإرهابية بالمعنى الكامل للكلمة، مادامت تعبر عن حاجات فئة من المجتمع متألفة من المهاجرين الفقراء، وهنا يمكن التحدث عن أزمة بنيانية أو متصلة بالتركيب الاجتماعي بسبب الازدياد المستمر للمهاجرين من جهة، وعدم وجود مؤسسات اجتماعية قادرة على مواجهة هذا الوضع، من جهة ثانية.

على أن بعض المدن الصغيرة في غرب الولايات المتحدة عرفت نوعاً من هذه الأجهزة التي يمكن نعتها بأنها كانت تقنية إرهابية خالصة، فقد تشكلت الأجهزة من مجموعة من قطاعي الطرق، تمكنوا من السيطرة، عن طريق العنف والإرهاب والفساد والخداع، على جهاز الشرطة والقضاء والإدارة العامة، ثم تمكنوا من تسلم

ذمام السلطة الحاكمة عن طريق الإرهاب وتزوير الانتخابات وحافظوا على استمرار حكمهم عن طريق إتباع الوسائل ذاتها، هادفين امتداد سلطاتهم وسلطاتهم إلى الولايات المتحدة بكاملها.

أخيراً إذا ما استتبت الأمور لنظام حكم دكتاتوري ناشئ عن عوامل اجتماعية، فهو يتحول ويتطور إلى دكتاتورية تقنية، ويتم هذا التحول عندما لا يكون الحكم الدكتاتوري الأول ناشئاً عن أزمة بنيانية أو عن أزمة متعلقة بمشروعية مبدأ السلطة، بل عن اضطرابات اجتماعية عارضة، مؤقتة بطبيعتها، وتفسح هذه الاضطرابات الاجتماعية المجال لظهور وثبات دعائم الحكم الديكتاتوري لكن لا يلبث السبب الاجتماعي في هذه الاضطرابات أن يزول من تلقاء ذاته وذلك تمشياً مع تطور الأوضاع، وإن رجال الحكم الدكتاتوري ليسوا على استعداد لترك السلطة، حتى لو زال كل مبرر لتسلمهم لها.

والحكم الدكتاتوري لا يزول بزوال الأسباب التي أدت إلى ظهوره، واعتباراً من هذه المرحلة، يتحول النظام الدكتاتوري إلى سيطرة إرهابية خالصة.. ودكتاتورية التقنية أو الإرهابية الخالصة، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، والتي يجب أن يكون ميدانها المجتمع الذي لا وجود فيه لأزمات بنيانية أو أزمة معتقدات كما لو كان الأمر صوت رعد في سماء صافية نقية، لا وجود لها أبداً، إذ لا مجال لنقاش أنه حتى في المجتمعات الأكثر استقراراً وتكاملاً، وحيث تكون المعارضة ضعيفة جداً، وبالمقابل يكاد يكون الجماع متوفراً، لابد أن هذا المجتمع ينطوي على بعض الصعوبات والخلافات والمتناقضات، ويمكن دوماً اعتبار هذه الخلافات والمنتقدات سبباً في تغيير وتبدل النظام.

واذا ما نظرنا إلى الموضوع من وجهة نظر عملية واقعية، فإننا نلاحظ أن الدكتاتوريات الإرهابية التقنية لا تخلو بشكل مطلق من أزمات بنيانية، ونزاع حول مشكلة مشروعية السلطة، والتطورات التي تتم داخل إطار المجتمع، وعلى هذا فإننا إذا ما حاولنا تعريف هذه الدكتاتوريات، فلا يمكننا أن نتجاهل وجود

الأزمات والنزاع والتطورات، ولكننا نؤكد على ضعف العلاقة التي تربط بين هذه الأزمات، والنزاع، والتطورات، وبين النتائج السياسية المتولدة عنها.

لقد عرف "مونتسيكيو" الطاغية على الوجه التالي: ((ذاك الذي يقطع شجرة ليقطف تفاحة))، وهذه الصورة تمثل تمام التمثيل ما نقصده من تسميتنا: الدكتاتورية القائمة على الإرهاب الخالص أو التقنية.

أما الدكتاتوريات الجند الإرهابية فتشكل النوع الاكثر انتشاراً، والاكثر خطراً، من كافة بقية أشكال الأنظمة الدكتاتورية، فطبيعة وجود القوات المسلحة تشكل خطراً مستمراً للقيام بانقلاب عسكري، إذ أنها تملك أدوات ووسائل الضغط والاكراه التي ما من سبيل إلى مقاومتها، ولقد قال ليون تروتسكي": ((لا يمكن القيام بثورات ضد القوات المسلحة، وبالمقابل لا يمكن الوقوف بوجه ثورة تقوم بها القوات المسلحة)).

إن نظاماً من الاتفاقات والعادات والقبول الضمني يكمن وراء هذا الجهاز الدستوري المتألف من الدولة ومؤسساتها وقوانينها ووزرائها ومجلسها النيابي، ولكن لا يمكن لهذه الاجهزة ان تواجه البندقية والدبابات والرشاشات، وتكفي بضعة قطاعات مسلحة لاحتلال المباني الحكومية والقبض على رجالات الدولة.

آلية وطرق تشكل وظهور نظم دكتاتورية الجند

تشكل القوات المسلحة خطراً دائماً داخل كيان الدولة، فهي سند السلطة ويكفي أن تكف عن الخضوع لهذه السلطة حتى تتسلم زمام الأمور والحكم وتصبح بدورها مصدر السلطات.

وكانت حكمة بعض حكام الدول الإفريقية المستقلة حديثاً، إنهم لا يريدون جيشاً خوفاً من قيام الجنرالات بحركات وإزاحتهم وتسلم مراكزهم، ولكن لا يمكن

لجميع البلدان سلوك سبيل هذه الحكمة، وكيف يمكن للدول أن تحمي نفسها من خطر انقلاب عسكري؟...أن تحاول قبل كل شيء إيجاد نوع من الاتساق النسبي داخل تركيب القوات المسلحة، وذلك يتجنب كون جميع فئات الجيش تخضع لهيئة آمرة واحدة، وأن يكون للقادة العسكريين احترام كبير جداً لدى مرؤوسيهم.

وبذلك يكون أفضل ضمان ضد نجاح أي انقلاب عدم الاتفاق، أو التنافس بين الجنرالات، وكان هذا التنافس هو السبب الأكثر أهمية في تعريض الانقلاب العسكري الألماني عام1920 للفشل، ومراجعة حوادث وأحداث التاريخ تثبت نجاح مثل هذا التنافس في تعريض أي انقلاب للفشل وتقسيم الوحدات المسلحة إلى مشاة، وبحرية وطيران له كل القيمة في هذا المجال، وقد استخدمته بإتقان بلدان أمريكا اللاتينية، ولعله من أهم الأسباب التي جنبت هذه البلاد خطر الحروب الأهلية.

وللطاقة العسكرية لقوات الأمن الداخلي «شرطة، حرس، درك...» أهميتها الفعالة، وليس لقيادة القوات المسلحة سيطرة على قوات الأمن هذه، والتنافس بين مختلف الوحدات المسلحة يشكل مبرراً هاماً يتوجب معه على الحكومة الرشيدة أن تستغله بعناية، تستغله على صعيد الترفيع وعدم الترفيع، وكل ما يصاحب هذه الحالة من حزازات وغيره.

وليس هذا بالأمر السهل مادام متوفراً في صلب بنيان المنظمات التي تخضع لقانون الإدارة المتسلسلة، وهكذا الجيش يبذر بذوراً من شأنها الوقوف في وجه وباء ما يمكن تسميته بالمغامرة العسكرية.

على أن هناك علاجات معنوية من شأنها المساهمة في مقاومة انتشار هذا الوباء، وأكثر هذه العلاجات تأثيراً وفعالية يكمن في تنمية الشعور بالواجب والشرف والإخلاص، فيدخلون بعقلية الضباط مثلاً أن فكرة طاعة الحكومة هي فضيلتهم المثلى، وإن عدم الطاعة يعني الخيانة، وغالباً ما يضطر هؤلاء الضباط إلى حلف اليمين بإطاعة الحكومة واحترام الدستور، وهكذا فإن الطاعة تكتسب طابعاً أقرب على شخصية الضابط، وأقرب إلى المعنى المقدس لسلوكه.

ولكن تربية الاخلاق العسكرية لا تقف عند حدود احترام الإخلاص للسلطات الحاكمة، فهناك واجب الدفاع عن الوطن والمحافظة على القيم الوطنية والتراث القومي، ففي زمن الحرب يطلب من الجندي حتى الموت في سبيل سلامة وطنه وأمته، لذلك فمن الطبيعي أن تكون النزعة الوطنية حادة في صفوف القوات المسلحة أكثر من أي جهاز من أجهزة الدولة.

وجرت العادة على عدم التمييز بين تمجيد وتقديس الوطن، وتمجيد وتقديس الأمانة والإخلاص، وهكذا فهم يعلمون القوات المسلحة على أنه ما من سبيل إلى فصل الدولة عن الأمة، والدفاع عن الدولة التي تمثل النظام السياسي، هو دفاع عن الأمة، ويصبح عدم التمييز هذا من جهة قانونية بصورة خاصة.

أما في الواقع التاريخي فبعض الأنظمة أخذت بالمصالح القومية أكثر مما خدمتها، إذ أن عدم التمييز بين الوطن والحكومة يتخذ طابع الوهم والادعاء، إلى جانب عدم ثباته في وجه النقد، وتشبه هذه المشكلة دمج مفهوم الدولة بالأموال العامة في المذهب الكاثوليكي، فمن حيث المبدأ تدافع الدولة عن الأموال أو الملكيات العامة، ولهذا السبب يجب إطاعتها، ولكن بصورة استثنائية أن تخون الدولة رسالتها، وفي هذه الحالة يتوجب على المسيحي أن يعصى أوامرها، وإذا ما عقد العسكريون مقارنة كهذه، فالخطر على النظام يزداد عندما يفقدون ثقتهم فيه.

هناك وسيلتان متعارضتان يمكن استخدامهما لصرف العسكريين عن فقدانهم الثقة في النظام، إبعاد الجيش عن السياسة أو تحويل القوات المسلحة بمعناها العادي إلى قوات مسلحة متمذهبة.

وبمقتضى الوسيلة الأولى تصبح القوات المسلحة «خرساء، طرشاء»، إذ يعمد إلى إقناع العسكريين أن عليّهم ألا يميزوا أبداً بين الحكومات المتعاقبة، وألا يحاولوا أبداً إبداء الراي حول كون هذه الحكومة حسنة أم سيئة، مفيدة أم ضارة.

إذ يكفي أن تكون الحكومة شرعية حتى تتوجب إطاعتها طاعة حتى الموت، ولهذه الوسيلة أو الطريقة أساس متين، وهو أن أكثر الأنظمة سوءاً وأكثرها ضرراً، يظل أقل سوءاً وأقل ضرراً من النظام المتولد عن تدخل الجيش في السياسة، إذ عندما

تتحول مهمة العسكريين، إلى إصدار الحكم أو تقويم الحكومات، وعندما يأخذ العسكريون بمناهضة السياسيين الذين لا يرضون عنهم، تصبح القوات المسلحة الحاكمة الحقيقية للدولة، وما من مجال هنا للتحدث عن المعارضة، لأن معارضة العسكريين ليست كبقية أنواع المعارضة السياسية، والقول إنهم هم أيضاً من المواطنين، وإنه يحق لهم بموجب هذه الصفة إبداء الرأي وإعطاؤه قيمة ضمنية أو صريحة، هو أول خطأ لأنهم إن فعلوا ذلك هم يحطمون كل معارضة ويقضون على الدولة نفسها.

ذلك لأنهم يملكون السلاح، ومجرد قبول فكرة أنه يحق للقوات المسلحة أن تبدي رأيها في الحكومة، يؤدي إلى اعتبار هذه القوات المسلحة غير خاضعة لقانون أو نظام بل تشكل جيش انقلابات.

لكن الطاعة حتى الموت أو الخضوع الأعمى ليس بالأمر السهل، فالعسكريون بشر، يهتمون بالسياسة، شأنهم في ذلك شأن بقية المواطنين في الدول الحديثة، حيث تكون المساهمة في الحياة السياسية علنية، هذا فضلاً عن أن النزاعات الدولية، والاتفاقات والأحلاف الدولية أخذت تتضمن دورها معنى سياسياً.
وإبعاد الجيش عن أحداث السياسة أمر على غاية من الصعوبة إذن، لذلك عمدت بعض الدول، بهدف ضمانة إخلاص القوات المسلحة، إلى استخدام وسائل معاكسة للتحليل الوارد أعلاه، فعوضاً عن عزل الجيش عن السياسة أغرقته فيها، إن صح التعبير، وذلك عن طريق بث مبادئ الواجبات الوطنية، والتوجيه القومي، ضمن إطار المذهب الرسمي للدولة.

ومن الطبيعي أن تكون عملية التمذهب السياسي أسهل في الدول ذات النظم الدكتاتورية منها في الدول الأخرى، ذلك لأن النظام يكون قاسياً لا مجال لمعارضته، أما في الدول الديموقراطية، حيث نظام تعدد الأحزاب، فإن تدريس مذهب معين للعسكريين قد يزيد من الخطر عوضاً عن أن يخففه، إذ يدرس أحد الأحزاب مذهبه فيخشى تحول القوات في هذه الحالة إلى أداة بيد هذا الحزب، ومع ذلك فهذا الاعتراض ليس وجيهاً تماماً لأن الدول الديمقراطية دول ذات

مذهب ونظام، فنظامها يقوم على أساس مبادئ الحكم الديموقراطي، وأغلبية السكان هي التي تختار الحكومة، وللأقلية حق حرية التعبير والرأي، بالإضافة إلى أن جميع الاتجاهات والعقائد تكون موضع احترام، إلى جانب تساوي جميع المواطنين واحترام الكرامة الإنسانية...الخ.

ومن الضروري جداً تعليّم هذه المبادئ في صفوف الجيش، وذلك لأنها تحول دون قيام أقلية تفرض رأيها أو اتجاهها عن طريق العنف والقوة، وهي عادة وسيلة الجند في تسلمهم السلطات، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فلتعدد المذاهب، ولفكرة المساواة بين جميع الناس، ولمبدأ الكرامة الفردية للكائن الإنساني، أثرها مجتمعة في تخفيف الآثار والنتائج الخطرة للطاعة والنظام العسكري الذين لابد منها لقيام القوات المسلحة بمهمتها ..

هذا ومن الطبيعي الإشارة إلى أن المخاوف من قيام انقلابات عسكرية تتضاءل كثيراً في البلدان حيث لا يكون النظام فيها موضع نقد وتساؤل جدي، وكبقية المواطنين، يعتبر الجند الحكومة القائمة حكومة مقبولة، ولا يفكرون بالوقوف في وجهها، ولهذا السبب فالقوات المسلحة لا تشكل في الوقت الحاضر خطراً في انكلترا والولايات المتحدة وأوروبا الشمالية.

وعلى العكس من ذلك يكون الوضع في بلدان أمريكا اللاتينية، وآسيا والشرق الأوسط وأفريقيا، حيث يقود كل من التطور الاقتصادي والتجديد والتحديث إلى إيجاد أزمات بنيانية ونزاعات حول مشروعية السلطة، إلا أن الخطر هنا ليس كذاك المتولد عن الديكتاتورية الإرهابية للجند بالمعنى الدقيق والحرفي لهذه الكلمة. وسنرى أن تدخل القوات المسلحة قد يتخذ أحياناً طابعاً ثورياً خلال بعض المناسبات والظروف.

وعلى العكس من ذلك الدكتاتورية العسكرية الخالصة، أي تلك التي على أساس من الدكتاتورية العسكرية التقنية والارهابية، وتظهر هذه الدكتاتورية عندما يكون

الجيش معزولاً عن الشعب، أي عندما تصبح القوات المسلحة عنصراً خارجياً، أو غير متكامل مع المجتمع.

ومن الطبيعي القول إن هذا اللون من الدكتاتوريات يظهر وفق ظروف وأوضاع مختلفة كل الاختلاف، والمثال الأول على ذلك الانقلابات التي يقوم بها الجنود المرتزقة الذين يبحثون قبل كل شيء عن الربح والكسب المادي، فعندما يسيطرون على مصير الدولة، وعندما يتمكنون من تشكيل الحكومات وإسقاطها، فهم يطالبون بثمن تأييدهم.

هكذا وصل الأمر بالجند الرومان مثلاً إلى وضع الإمبراطورية الرومانية موضع المزايدة، فقد كانوا يبيعون كرسي العرش لمن يدفع أكثر، أي لذلك الذي يعدهم بتحقيق أكبر ربح ممكن ومنحهم كل ما يمكن من الامتيازات، وفي كل الأحوال لابد من الإشارة إلى أن الشكليات والمظاهر تكون عادة أكثر احتراماً..

هذا الجانب المادي ليس غريباً مثلاً عن الدكتاتوريات العسكرية التي تبغي أهدافاً أخرى، وحتى حين يرتدي الإنسان اللباس العسكري، فإنه لا يكون من صف الملائكة كما أنه ليس من الضروري أن يكون حيواناً، إذ الواقع أن أكثر الأفكار مثالية لا تكون غريبة عن فكرة الربح، وبصورة عامة يكون الجند «الأطفال المدللين» في ظل أي نظام من الدكتاتورية العسكرية.

وليس الشكل السابق هو الشكل الوحيد لدكتاتوريات الجند الإرهابية، إذ يمكن أن يقوم جند مهووسون بانقلاب عسكري، ويعتبرون أنفسهم ناطقين باسم الحقيقة وممثلين لرغبات الأمة، وهم في كل ذلك لا يبحثون عن أي كسب مادي لتسلمهم السلطة مثلاً ويكون في دفاعهم عن المذهب الذي يعتنقون والإيمان الذي يحركهم، كل ذلك بقصد إنقاذ الوطن وتوطيد ركائز عظمته، وهم في ذلك إنما يشبهون جند القرون الوسطى الذين كانوا يتألفون من جند-رهبان، أو جند الكنيسة، مهمتهم محاربة الملحدين وحماية قبر المسيح.

ورغم أن جنَّد "كروميل" أطلقوا على أنفسهم اسم «جند القديسين»، فإن سلطاتهم لم تكن دكتاتورية عسكرية خالصة أو استبدادية في البدء، ولكنها أصبحت كذلك فيما بعد، أي عندما اعتمدت الدكتاتورية على عنصر الجند فقط. يبدو من المستغرب للوهلة الأولى أن يكون للجيش مبادئ وعقائد تختلف عن مبادئ وعقائد الشعب، أليس أفراد الجيش من المواطنين؟ ولكن للضباط دوماً نزعة في تشكيل دائرة مغلقة على نفسها، ويلاحظ من خلالها وبكل وضوح التعارض بين العسكريين والمدنيين، بل فشروط حياتهم تدفعهم أحياناً إلى تطبيق مبدأ التمييز المادي، ويصل الحد إلى التمييز المعنوي والفكري في البلدان ذات التقاليد العسكرية، ونجد هاتين الظاهرتين بكل وضوح لدى العسكريين الذين يحتلون المستعمرات، وهنا تصبح الدكتاتورية العسكرية القائمة على العنف قابلة للظهور إذا ما توفرت لها الظروف.

على أن الخدمة العسكرية الاجبارية قد حدت من انعزال القوات المسلحة على نفسها، ولكن ليس بالنسبة التي نتصورها، إذ أن تربية الجند على الطاعة والنظام تفرض عليّهم أن يتميزوا ويفترقوا عن بقية المواطنين، ودعاية موجهة كفيلة أحياناً بتقوية هذا الاتجاه.

وفي كل الأحوال فالضغط نحو هذا الاتجاه في الجيش يأتي من الأعلى، والمهم في الموضوع هنا هو انعزال كبار الضباط وانحصارهم ضمن حدود دائرة مغلقة.

على أنه لابد من الإشارة إلى أن التطور يقود إلى الحد من هذا الاتجاه، فالتقدم العلمي الذي يضع الجميع، مدنيين وعسكرين، وجهاً لوجه في الجامعات والمعامل والمخابر.. له أثر كبير في هذا المجال، على أن الأمر الذي يغشى جانبه هنا هو اتجاه الجيش إلى إيجاد المدارس الخاصة به، وكذلك المخابر، بحيث يحافظ ويزيد من التمييز لفئة العسكريين عن بقية أبناء الأمة.

وتختلف ديكتاتوريات الجند من الناحية المعنوية بين أن تكون من فعل الجند- الرهبان أو أن يقوم بها الجند المرتزقة، بمعنى أن الأولى لا تتعرض للوم ذاته الذي

تتعرض له الناحية الثانية، أما من الناحية الواقعية، فالأولى أكثر خطراً من الثانية.

فعندما يتسلم الجند السلطات بهدف تحقيق أكبر فوائد مادية ممكنة لأفراد الجيش، لا يهتمون بعد تحقيق هذه الفوائد باتجاهات المواطنين وطريقتهم في سلوك الحياة، فهذا اللون من الدكتاتوريات متسامح بطبيعته، لا يصل إلى حدود التعذيب، بل قد يتقبل فكرة متح المواطنين حرية التعبير عن الرأي، وحرية تشكيل معارضة، كل ذلك شريطة ألا تمس مصالح وامتيازات الضباط في شيء، وعلى العكس من ذلك الدكتاتوريات التي تقوم على أساس الحماس لفكرة معينة أو غاية محددة، إذ في الحال تبدأ ملاحقة الخونة، ويظهر الشعور بثقل وطأتها في كل مكان مادام هذا المذهب الذي تدعو إليه والمبدأ الذي تنادي به يختلفان من حيث المبدأ أو نقطة الانطلاق مع مذهب وعقيدة الأول، وبهذا المعنى تكون الدكتاتورية هنا عنيفة وقاسية، الأمر الذي يجعلها غير محتملة وذات ديمومة قصيرة، ومن هنا نفهم لماذا استطاع سكان مدينة فينيكس في الولايات المتحدة تحمل دكتاتورية قطاع الطرق أو الأشقياء لمدة خمس وسبعين عاماً، إذ من المؤكد أن السلطة الفعليّة التي كان يمارسها هؤلاء، إلى جانب انتشار الحانات، والآلات الآلية التي تعمل إذا ما وضع فيها مبلغ معين في صالات لعب القمار، والفساد والبغاء، قد أثرت تأثيراً كبيراً على سكان المدينة، لكن هذه العيوب جميعاً تظل بسيطة إذا ما قورنت بسلطات التعذيب والملاحقة والإرهاب والكبت التي تتميز بها الدكتاتورية العقائدية أو دكتاتورية- الجند.

1-منطق الاتجاه الرجعي والاتجاه الثوري[1]:

إن وضعاً واحداً يمكن أن تتولد عنه دكتاتورية رجعية أو دكتاتورية ثورية، وهذه وتلك تعطيان معنيين متناقضين وجوابين متعارضين للمشكلة المطروحة ذاتها، وهي أن أزمة متعلقة بالتركيب أو البنيان الاجتماعي، ونزاعاً حول مشروعية السلطة يؤديان إلى حدوث اضطرابات اجتماعية.

ومنطق الدكتاتورية هو تحقيق هذه الاضطرابات الاجتماعية في أقصر وقت ممكن أما منطق الدكتاتورية الرجعية فهو الحد بقدر الإمكان من إمكانية وقوع هذه الاضطرابات، لذلك فمن الطبيعي أن يظهر هذان النوعان من الدكتاتورية في الفترات التاريخية ذاتها، أما قضية فوز هذا النوع أو ذاك فيتعلق بنسبة نضج الأزمة التي تصاحب ظهورهما، فإن ظهر الحكم الدكتاتوري في وقت متأخر، أي بعد أن تكون الأزمة قد تغلغلت بجذورها، وبعد أن تكون الطاقات والقوى الاجتماعية الجديدة قد تطورت وبرزت بالنسبة للقديمة، وعلى الأكثر تكون الدكتاتورية المتولدة عن هذا الوضع دكتاتورية ثورية، أم إن حدث العكس، أي ظهر الحكم الدكتاتوري في وقت مبكر، بحيث تكون رائحة القوى الاجتماعية الجديدة والآراء الحديثة منتشرة، أو بالكاد، في الجو، فغالباً ما تكون الدكتاتورية المتولدة عن هذا الوضع دكتاتورية رجعية.

ومن المؤكد أن التبسيط الكثير قد تناول تحليلنا هذا، ولكن الأمثلة الخاصة يعطي هذا التحليل معنى واقعياً.

ترتبط الدكتاتورية الرجعية بالدكتاتورية الثورية ارتباطاً مباشراً كما لو كانتا حلقتين متقابلتين في سلسلة، إنهما تتناوبان، كل واحدة تؤدي إلى ظهور الثانية المعاكسة لها، بمنطق يشبه كون الطباق يصاحب ظهوره دوماً ظهور الأطروحة نفسها، ويمكن بسهولة تفسير تطور هذا المنطق أو الآلية الجدلية لظهور وتناوب هذين النموذجين من الحكم الدكتاتوري، فكل دكتاتورية تزيد من منطق المقاومة

[1]-يراجع في ذلك موريس دوفرجيه: في الدكتاتورية، ص111 وما بعدها.

عندما تعمد إلى قمع المعارضة، فهي تحاول إقناع الطبقات والفئات الاجتماعية أنها تحاول إضعاف قوى الخطر الذي يهدد المجتمع، وتخفيف حدة الصراع، وبذلك فهي تغذي وتقوي إرادة المجتمع على سلوك اتجاهها وتبنيه.

وفي الوقت ذاته الذي تحاول فيه الدكتاتورية إقناع الشعب بفعالية العنف، فهي تقنعه بضرورة الإجابة على العنف بمثله، ومن الممكن إجراء النقاش مع العدو الذي يناقش، ولابد من اللجوء إلى العنف مع العدو الذي يستخدم العنف.

وهكذا دكتاتورية ثورية تمهد السبيل أو بالأحرى تزيد من أخطاء إمكانية ظهور ردود فعل عنيفة، كذلك فإن دكتاتورية رجعية تزيد من الأخطار المؤدية إلى الثورة، ولكن حركة التاريخ نؤدي، على مر الزمن، إلى غلبة النتائج المؤدية للثورات، ذلك لاتصالها بالتطور الطبيعي، في حين أن العودة من الثورية إلى الرجعية يخالف منطق الحركة التطورية للتاريخ، وهكذا فتسلسل وتناوب الدكتاتوريات الثورية والرجعية لا تشكل حلقة مغلقة متجهة إلى الماضي، بل حلقة مفتوحة ومتجهة نحو التطور الدائم والتقدم.

لقد اتخذ حكم الطغيان في اليونان في القرنين السابع والسادس قبل المسيح طابعاً ثورياً، ففي الصراع الذي كان قائماً بين الطبقة المالكة للأراضي، وهي الطبقة الحاكمة تقليدياً، والطبقة الجديدة الصاعدة والمتألفة من الصناع والتجار السماسرة في ميدان الأعمال، وهي الطبقة التي ولدت من التطور الاقتصادي.

كان الحكام الطغاة يؤيدون الطبقة الجديدة أكثر من تأييدهم للتقليدية، وهكذا فهؤلاء الطغاة كانوا يسيرون مع «الحركة التطورية التاريخية»، وكانوا يعتمدون في تأييدهم هذا على الجماهير الشعبية المعدمة، بل إلى إطلاق الشعارات والدعاية المذهبية للسيطرة على سواد الشعب demagogue أيضاً، وكان هؤلاء الطغاة يزيدون الضرائب على الأغنياء ليوزعوها على الفقراء وبذلك يرفعون مستوى معيشة هؤلاء الفقراء.

ويمكن تسمية هذه العملية بلغة عصرنا الحاضر بإعادة توزيع الدخل القومي، وذكر المؤلفون القدامى آلاف المرات أن هؤلاء الطغاة كانوا يرغبون تحقيق المساواة، وهكذا مثلاً فإن طاغية "كورنث"، لدى قيامه بزيارة رسمية إلى طاغية "يلليه"، سأل الأخير عن بعض النصائح بشأن الحكم، فما كان من الطاغية الأخير كي يقدم جواباً واحداً للطاغية السائل، إلا أن قطع رؤوس سنابل القمح التي تفرد عن بقية السنابل.

والمثال الأول عن تطور الآلية الجدلية أو منطق تشكل الدكتاتوريات نجده في الأزمات التي مزقت المراحل الأخيرة من الجمهورية الرومانية، "فماريوس الثوري"، و"سيللا الرجعي"، تصارعا في الحكم في مناسبتين وعلى التناوب.

نجد الصراع ذاته لدى دكتاتورين آخرين هما: "قيصر و بومبيه"، وكانت القوى متكافئة بين الطرفين، لذلك فإن أحداً منهما لم يقبل التسليم للآخر أو يرد الاتفاق معه، ومع وضع كهذا لا يمكن للحكم أن يستمر إلا عن طريق القوة والعنف، فعن هذا السبيل كانت جماهير الشعب تأمل القضاء على معارضة الطبقة الارستقراطية، وعن هذا السبيل أيضاً كانت الارستقراطية تأمل المحافظة على سيادة سيطرتها والحد، ولو لفترة زمنية، من اندفاع وصعود الطبقة الاجتماعية الفقيرة.

ومن هنا كانت الحدة العنيفة للصراع الذي كان قائماً، وإذا كانت دكتاتورية ماريوس الأولى متساهلة بعض الشيء، فإن الحركة الدكتاتورية المعاكسة التي قام بها "سيللا" كانت حادة وقاسية، وكانت أكثر حدة وقسوة عودة ماروس إلى تسلم السلطات، فقد أبيح للجنود الذين استولوا على روما أن يذبحوا من يشاؤوا خلال خمسة أيام، وسال الدم في الطرقات وعلق الدكتاتور الجديد الرؤوس المقطوعة لرجال الحكم السابقين على أبواب المحاكم، وبعد ثلاث سنوات استعاد "سيللا" السلطات، وكان ارهابه الأبيض أسوأ من الإرهاب الأحمر الذي سبقه، إذ نظمت قوائم بالمتهمين والمشبوهين وعمت هكذا الاغتيالات في جميع بيوت إيطاليا،

اغتيالات سمحت بها السلطة الحاكمة ومولتها، ولم يتأخر بعض النبلاء عن القيام بأنفسهم بعمليات الإبادة والإعدام، ولم يكن يخلو الأمر أحياناً من تعذيب على الطريقة السادية أو لمجرد اللذة بالتعذيب.

وبعد موت "سيللا"نشأ النزاع بين "بومبيه" الذي اعتمد على سند الارستقراطية وقيصر الذي اعتمد على جماهير الشعب، ولكن نزاعهما كان أقل عنفاً وحدة من النزاع الذي كان قائماً بين "ماريوس وسيللا"، وبعد أن انتصر قيصر انتصاراً نهائياً، حاول تطبيق الدكتاتورية عن طريق التوفيق والتهدئة ومواساة الشعب، أي اتبع طريق الدكتاتورية الترميدورية أو المختلطة، وقد نجحت هذه الطريقة نجاحاً جزئياً، ولكنه كان ضحية مؤامرة اغتيال دبرتها الطبقة الارستقراطية.

ولكي نجد تنظيماً منطقياً وشبه كامل لهذا اللون من الدكتاتوريات يجب أن نقفز إلى القرن العشرين، أما في ظل الثورة الفرنسية عام1789 فقامت الدكتاتورية "الجاكوبيه"، ثم تبعتها دكتاتورية بونابارت التي كانت أكثر تساهلاً والتي خففت من حدة عنف الردة الرجعية عام1814.

وفي عام1848 في فرنسا لم تكن هناك دكتاتورية ثورية، بل نظامان يقومان على مبدأ الطغيان الرجعي تحققاً بصورة متتابعة: فترة الطغيان التي حكم خلالها كافينياك وتلك التي حكم خلالها نابليون الثالث، ويبدو أن الأمر لم يكن طبعاً واضحا من النظرة الأولى، فقد أوجدت حركة شهر شباط من عام1848 شروطاً ملائمة لظهور وقيام دكتاتورية ثورية كان يمكن أن تستلهم المبادئ "الجاكوبية"، ولكن طريق العنف والإرهاب اللذين كادا أن يشكلا إطار هذه الدكتاتورية قد أديا إلى نتيجة معاكسة.

وهكذا فقد نجحت دعاية الرجعية وأساليب مناوراتها في القرن التاسع عشر على أساس خلق أسطورة الإرهاب والعنف التي كانت تخيف المواطنين ويفزع منها

أنصار الحكم الجمهوري أنفسهم، ويلاحظ أن خلق هذه الأسطورة ظهر منذ سقوط "روبسيير".

ولكي يبرر أصحاب الدكتاتورية الجديدة، الدكتاتورية «الترميدورية» قيام سلطتهم، كالوا التهم للجاكوبيين وبالغوا فيها طبعاً، واستغل المحافظون هذا الوضع ليدخلوا في أذهان الجماهير أن الحكم الجمهوري لا ينفصل أبداً عن أجهزته ووسائله الإرهابية.

وقد أثرت هذه الدعاية في حركة دعاة الحكم الجمهوري أنفسهم، لأنها كانت تنسجم ومنطق النظم الديمقراطية القائمة على أساس الحرية واحترام رأي المعارضة وتجنب اللجوء إلى العنف، كما أنها كانت تنسجم مع الروح العاطفية التي كانت تطبع ذلك العصر بطابعها.

واتجهت جميع المحاولات الثورية عام1848 إلى تجنب اللجوء إلى الحكم الدكتاتوري، لكن نتيجة هذه الثورة التي صنعتها الأيدي النظيفة كان أن الإرهاب الأبيض الذي حدث في شهر حزيران من ذلك العام والذي شهد صراعاً عنيفاً، أدى إلى وقوع ضحايا أكثر بمرتين أو ثلاث من الضحايا التي أبادها الإرهاب الأحمر عام 1794، بل الخوف من حكم "روبسبير" بلغ الجماعة نفسها، فسلوك أصحاب الجماعة كان فوضوياً، ولكنه كان مستساغاً ولكن سلوك أعدائهم كان قاسياً وعنيفاً.

وإن سلسلة من الأنظمة الدكتاتورية المختلفة المتعارضة وجدت في بلدان أمريكا اللاتينية منذ نهاية القرن التاسع عشر وفي أوائل القرن العشرين.

كذلك نجدها اليوم في النزاع السياسي في بعض البلدان الآسيوية والافريقية، ولكن الأهمية الحقيقية والفعليّة للنزاع السياسي اليوم وجدناها في الصراع بين الشيوعية والفاشية.

فعقب الحرب العالمية الأولى برز إلى عالم الوجود في هنغاريا نظام حكم دكتاتوري شيوعي، ثم تبعه حكم من الطغيان الفاشستي الذي دام حتى عام1945، حيث عاد النظام الشيوعي من جديد إلى البلاد.

ولم تتعرض بلدان أوروبا الوسطى للمرحلة الثورية خلال1919-1920، ولكن الصراع بين النظام الفاشستي والشيوعي تطور كما تطور في بقية البلدان التي تعرضت للهزات الثورية.

أما في الصين فقد زالت الدكتاتورية الرجعية التي يرأسها "تشانغ-كاي-تشيك" لتحل محلها الدكتاتورية الشيوعية بزعامة "ماو-تسي-تونغ"، أما في بقية البلدان المتخلفة في الشرق الأوسط وفي أمريكا اللاتينية وبلدان أفريقيا وآسيا، فالمشكلة ليست مشكلة دكتاتورية فاشستية أو شيوعية، بل يوجد نوع آخر من الدكتاتوريات وحكم الطغيان.

وعلى كل حال فإن تناوب الأنظمة المتعارضة يظل أقل في القرن العشرين منه في نهاية الجمهورية الرومانية، حقاً إن كثيراً من البلدان في يومنا هذا تتناوب فيها مختلف أشكال الحكم الدكتاتوري، ولكن، وبصورة عامة، فمشكلة التناوب هذه تقف عند حد معين.

وقليلة هي البلدان التي تدوم فيها الدورة التناوبية لنظامي الدكتاتورية المذكورين، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن طريقة تناوب الأنظمة في الوقت الحاضر تختلف عن تلك الملاحظة في الزمن الماضي.

وإذا عدنا إلى لب المشكلة قلنا: ها هي الثورة قد بدأت، ولكن ردة الفعل الرجعية تتبعها، ومن هذه الآلية اكتسبت كلمة الرجعية المعنى الذي تضمنها إياه، أما في وقتنا الحاضر، وآلية التناوب المعاكسة هي الأكثر انتشاراً، ففي عدد كبير من البلدان حلت الشيوعية محل الفاشستية، ولم يحدث العكس، أي أن تأخذ الفاشستية مكان الشيوعية، إلا في عدد قليل من البلدان.

وغلب في يومنا هذا الطابع الاحترازي على الدكتاتوريات الرجعية، وفي كل الأحوال يجب أن نذهب بعيداً في هذه التفسيرات، فتناوب الأنظمة بين الفاشستية والشيوعية مازال معاصراً حتى نستطيع أن نشكل حكماً استنتاجيا، ولعلنا نكون في المرحلة الأولى من الدورة التناوبية، ولعل دورة ثانية تتبعها ..

هذا، ولا يمكن حصر منطق أو جدلية آلية تشكل الاتجاه الرجعي أو الاتجاه الثوري في نموذجين اثنين من الحكم متعارضين ومتناقضين، ففي غالب الأحيان يتجه الحكم الذي يتبع النظام الدكتاتوري اتجاهاً معاكساً لسابقه دون أن يكون بحد ذاته نظاماً قائماً على الطغيان، فعندما تكون الحكومة يسارية، تتبعها حكومة ذات اتجاه يميني، وعلى العكس، فعندما يكون اتجاه الحكومة السابقة نجو اليمين، يكون اتجاه الحكومة التي تحل محلها نحو اليسار، وقد حدث هذا في أغلب الأحيان في القرنين السابع والسادس في مدن القرون الوسطى، وفي أوروبا في القرن التاسع عشر.

وإذا ما نظرنا إلى التاريخ نلحظ أيضاً وجود أنظمة تقوم على التوفيق، أي أنها تحاول إيجاد حلول لمشكلة التناقض بين الأطروحة الثورية والطباق المعارض لها الذي هو الرجعية، وتأخذ أنظمة التوفيق هذه، أحياناً وليس دوماً، صفة الحكم الدكتاتوري الترميدوري، كما سبق الحديث عن ذلك.

النظريات المقارنة لنموذجين من النظم الدكتاتورية[1]

النظرية الرجعية في النظم الدكتاتورية هي تطبيق من نوع خاص للاتجاه المحافظ doctrine conserve at rice المتعلق بالسلطة السياسية، وما من تناقض يفصل الاتجاه الدكتاتوري، ولكن الذي قد يؤثر عليّه هو أن قسوة النظام الدكتاتوري، وما يحتويه من عنف وإرهاب، تضطره إلى أن يضرب بعرض الحائط بتربيته الحسنة وما اعتاد عليّه من أدب وتأدب في حياته الاجتماعية بتعبير آخر،

[1] – دوفرجيه: الدكتاتورية، المرجع السابق، ص 920.

أنهه يفضل تغليف القبضة الحديدية «بقفازات ناعمة»، ذلك لأن هذه الطريقة ضرورية للحفاظ على مظاهر الآداب الاجتماعية، ولابد من احترام الظواهر.

على النقيض من ذلك الدكتاتوريات الثورية التي تهدف إلى تشكيل مجتمع منسجم ومبادئ الاتجاه اليساري بطرق ووسائل تناقض كل التناقض مبادئ هذا الاتجاه، إذ أن استخدام الدكتاتورية كوسيلة لإقامة حكم ديموقراطي، يعني استخدام وسائل تناقض كلياً مع الغايات المرادة، وهي التوصل إلى إقامة حكم ديموقراطي، ولهذا السبب يمكن إعطاء تفسير عن سبب كون النظريات المتعلقة بالدكتاتوريات الثورية هي أقرب إلى التمحيص والاستكمال، بل حتى أكثر تعدداً من النظريات المتعلقة بالدكتاتورية الرجعية، وتنزع النظريات الثورية إلى إيجاد تبريرات ومبررات صعبة.

يعتقد الإنسان المحافظ أن «حركة التاريخ» تراجعية وليست تقدمية، فهي تعكس الاتجاه الطبيعي لجميع الأمور الإنسانية نجو التراجع، وتنزع الأزمات البنيانية والنزاعات حول مشروعية السلطة إلى هدم أركان المجموعات المنسجمة مثل الحضارات، كما أن الأمراض والأزمات الخلقية والأخلاقية تؤدي إلى إذابة واضمحلال شخصية الفرد.

إن حياة الكائن الإنساني هي صراع مستمر مع غرائزه ورغباته وأهوائه التي تدفعه جميعاً نجو الشر، ولا يمكن التغلب على هذه الميول إلا بفعل إرادة قوية، والاستمرار في المحافظة على صلابتها، كذلك الأمر بالنسبة للمجتمعات التي تقوم على صراع مستمر ضد النزعات الوحشية الطبيعية لدى الأفراد، ضد أنانيتهم ورذيلتهم، فالإنسان ذئب على أخيه الإنسان، كذلك، وبغاية المحافظة على النظام الاجتماعي، لابد من وجود مؤسسات قوية، صلبة، متينة، تمكن هذا النظام من الاستمرار والديمومة، وإلا كان هذا النظام عرضة للتغلب، وكلما أوغلت هذه المؤسسات في القدم، وكلما أصبحت جزءاً لا يتجزأ من عادات البلاد وتقاليدها، كلما كانت أكثر صلابة ومتانة وديمومة، وكلما كانت مشكلة طرح ضرورتها أو

وجودها مستبعدة وحينئذٍ يمكن أن تتحقق حرية نسبية، أما إذا تعرض هذا النظام إلى أزمة مادية أو معنوية، كائنة ما كانت نقاط ضعف النظام الذي يحمي البلد من الفوضى، فالدكتاتورية ضرورية، وعندئذ تحل القسوة محل التشريع والمشروعية، ما دام التركيب الاجتماعي يتجه نحو التحلل والتفسخ.

ولقد أوحت تعاليم "جان جاك روسو" عن الحاكم والديموقراطية المجمع عليّها، إلى ظهور أول نظرية عن الدكتاتوريات الثورية نظمت في فرنسا وتبنتها حكومة السلامة القومية بين1793-1794، ولكن تجدر الإشارة إلى أنه ليس للتأملات الفلسفية من مكان في ظهور هذه النظرية الدكتاتورية، بل للتطبيق والعمل.

فالنظرية عن العنف والإرهاب لم تسبق في الزمن تطبيق العنف والإرهاب بل يمكن القول إنهما تطورا معاً.

ولم يكن اللجوء إلى الإرهاب، في بادئ الأمر إلا وسيلة لمواجهة أزمة عارضة، ولكنها عميقة التأثير تسببت عن الثورة الفيدرالية والاجتياح العسكري وحرب الـvendee وأخطر تضخم نقدي تعرضت له فرنسا، وشيئاً فشيئاً، أخذ كل من "روبسبير" وخاصة "سانجوست" بالانتقال من فكرة الإرهاب ذي الأسباب العرضية إلى تبني الإرهاب القائم على أساس بنياني.

لقد تحقق أنه لا يمكن لنظام جمهوري أن يقوم في فرنسا عام 1794 حيث معظم الفلاحين اللذين يؤلفون 80 بالمائة من السكان مازالوا متأخرين وحيث ما زالت الطبقة الارستقراطية مسيطرة سيطرة تامة، وهكذا فلابد من النظام الدكتاتوري الطويل لكي يتمهد السبيل لتحقق الشروط الملائمة لقيام النظام الديموقراطي، فقبل الحكم الديموقراطي لابد من نشر الفضيلة وتطوير مفاهيم الواجبات المدنية، ولم تتحقق أو تحصر هذه الأمور جميعاً ضمن إطار مذهب، ولكن الاتجاه

العام لهذا التفكير كان واضحاً من خلال الخطابات وبعض الكتابات والتصرفات والأفعال.

وهناك نظرية ثالثة للدكتاتوريات الثورية هي قيد التشكل في زمننا الحاضر، وهي تخص البلدان المتخلفة والناشئة، ففي تركيا استخدم أتاتورك الوسيلة اللينينية بتشكيل حزب وحيد لتهيئة الشروط الكافية لقيام ديموقراطية سياسية في المستقبل، ديموقراطية وفقاً للنموذج الغربي وبدأ ذلك عن طريق التجربة والتطبيق، ولم تنظم مذهبية تجربته إلا فيما بعد فالنظام الغربي في الحكم، القائم على تعدد الأحزاب وحرية الانتخابات، لا معنى له في بلد اقطاعي وزراعي، حيث معظم السكان غارق في الجهل والتأخر، وإذا ما طبق هذا النظام الغربي في بلد كهذا، نكون قد وضعنا واجهة أو ديكوراً اصطناعياً، تحافظ من ورائه على مختلف أشكال البنيان القديم على وجودها، ويتلاعب كبار المالكين والزعماء التقليديين بالانتخابات لمصلحتهم، فلابد إذن من خلق الشروط المؤدية إلى الديموقراطية قبل تطبيق الديموقراطية.

ذلك هو الهدف الذي سعت إليه الدكتاتورية الثورية الكمالية في تركيا، فعن طريق الحزب الوحيد يمكن تربية جماهير الشعب تربية سياسية، كما يمكن استقطاب الفئة المثقفة التي تم تجهيزها وإبعادها عن أن تضع نفسها في خدمة الاقطاعيين، ثم نشر عادات ووسائل الحكم الديموقراطي بين الناس.

حتماً إن الانتخابات في ظل الحزب الوحيد لا تعني شيئاً كبيراً ما دامت المنافسة بين الأحزاب معدومة نظراً لانعدام تعدد الأحزاب، ولكن هذه الانتخابات توجد عادة لدى السكان، والتصويت الذي يأخذ بعين الاعتبار القضايا القومية، أما التصويت باختيار مرشحين من قوائم متعددة لابد وأن يجري في البلدان المتخلفة أو الناشئة في جو من الغش والفساد، جو من شأنه أن يفسد المواطن أكثر مما يفسد نظام الانتخابات في ظل الحزب الوحيد.

تأخذ نظرية "أتاتورك" عن الدكتاتورية الثورية بعين الاعتبار بصورة خاصة الناحية السياسية من المشكلة، فالهدف الرئيسي للحزب الوحيد تهيئة الشروط وتمهيد السبيل لإمكانية تحقيق الديموقراطية السياسية، وبهذا المعنى، فإن الصلة بين هذه النظرية و«النظرية الجاكوبية» المتقدمة الذكر أقرب وألصق من صلتها وارتباطها بالنظرية اللينينية، ويعود تفسير هذه الظاهرة إلى العصر الذي أعلن فيه "أتاتورك" نظريته، فحتى عام1939 كان الشيوعيون فقط هم الذين يربطون بين القضايا الاقتصادية السياسية ربطاً كاملاً، ولكن هذه الرابطة لم تعد موضع نقاش من أحد، وأصبحت بديهية منذ الحرب العالمية الثانية، لذلك فإن المقدر اليوم أن تحقيق الديموقراطية في البلدان الناشئة يتعلق بالنمو الاقتصادي أكثر من تعلقه بالتربية السياسية، فمادام مستوى المعيشة منخفضاً أو منخفضاً جداً، فلا مجال لرفع المستوى الثقافي وجعل الشعب يتفهم الأمور، ومادامت التربية السياسية جزء لا يتجزأ من التربية العامة، فلا مجال إلى تطوير ودفع عملية هذه التربية في مجتمع مازالت تتحكم فيه وبمصائر معظم أفراده آفات الجوع والعري والجهل البرد والبؤس...الخ.

ولكن النمو الاقتصادي للبلدان المتخلفة والناشئة يصطدم بعقبات متناقضة كل التناقض، فمن أجل زيادة الإنتاج لابد من زيادة محسوسة، وكيف السبيل إلى ذلك والدخل القومي في هذه البلاد لا يكاد يكفي الحاجات الضرورية والأساسية للسكان؟ والمساعدة الخارجية فير كافية مهما ارتفع مقدارها، وفي فترة بناء وتشييد المرافق الحيوية لإقامة الصناعات الحديثة، لابد من الضغط على الاستهلاك وتحويل المال المتوفر إلى تمويل المشاريع الاستثمارية، وهذا يعني انقاص المستوى العام للمعيشة عن مستواه المنخفض أصلاً.

لا يمكن فرض مثل هذه التضحية الكبرى إلا عن طريق حكم دكتاتوري، تلك هي أسس النظرية الجديدة عن الدكتاتوريات الثورية، فهي تشكل نظاماً يتعلق بمرحلة متوسطة تفصل مجتمعات البلدان الناشئة عن مجتمعات البلدان المتطورة.

إنها تلتقي جزئياً بنظريات لينين: أي تأميم وسائل الإنتاج يمكن أن يكون أداة للتوصل للنمو الاقتصادي، ولكنها في الوقت ذاته أعم من نظرية "لينين"، بحيث إن التنظيم الشيوعي ليس السبيل الوحيد للتطور السريع أو المتسارع، فهو لا يمثل السبيل الوحيد لإتباع الطريقة الاشتراكية، فهناك تنظيمات أكثر مرونة، سواء أكانت اشتراكية أم «مختلطة»، عرفت طريقها نحو التطبيق، وبالأحرى البدء بالمرحلة التطبيقية، ولكن لم توضع هذه التنظيمات أو المرحلة التطبيقية حتى الآن ضمن إطار نظرية أو مذهب.

والخلاصة الوحيدة الممكنة في هذا المجال هي أن الدكتاتوريات التي تقوم على عوامل تقنية هي بصورة طبيعية وعادية أقرب إلى القسوة والعنف من الدكتاتوريات ذات الأساس الاجتماعي.

وكما سبق ذكره فالنوع الأول من الدكتاتوريات يكون غريباً عن المجتمع الذي يتحمله، ولا يلقي تأييداً من أية فئة ذات أهمية في التركيب الاجتماعي، ولا يلبي أية حاجة من الحاجات الأساسية للمجتمع، ولا يعبر عن أي من المنازعات الرئيسية فيه، بل على العكس فهو يحط بثقله على المجتمع كما لو كان وحشاً داهم المجتمع من كوكب آخر، وبالتالي فالوسيلة الوحيدة للحكم مع هذا اللون من الدكتاتورية هي البطش والقسوة والعنف، وهذا بديهي مادامت القوة مصدر سلطات هذا الحكم الدكتاتوري.

ولا أهمية هنا لنوايا الذين يتسلمون ويمارسون الحكم الدكتاتوري، فالأوضاع والظروف تتطلب ممارسة العنف في ظل الحكم الدكتاتوري، ومع ذلك فرجال هذا الحكم إن لم يكونوا راغبين إلا بالميزات المادية، كما هو شأن زعماء قطاع الطرق boss الأمريكيين أو الجند الرومان، فإن نوعاً من القبول المتقابل أو الاتفاق الضمني يمكن أن يعقد بين المتسلطين على الحكم والشعب، اتفاق من شأنه أن يتسامح الشعب مع الفئة المغتصبة للسلطة بأن تأخذ أو تقتطع نسبة من الدخل القومي، شريطة أن تترك الشعب وشأنه، ولكن الاتفاق غير ممكن إذا أرادت السلطة الحاكمة فرض

مذهب معين على المواطنين، إذ أن كافة النظم المذهبية غير متسامحة بطبيعتها، ولكن عدم التسامح يبلغ أوجه مع النظم الدكتاتورية القائمة على عوامل تقنية، حيث تتبنى فئة صغيرة حاكمة مذهباً معيناً هو ضد تفكير مجموعة المواطنين.

وتتعلق هذه الفروق في الحقيقة بعنف الممارس، ولكنها تظل فروقاً غير واضحة ولا دقيقة، والفروق الأوضح تتعلق بطرق الحكم التي تنتقيها وتسلكها الدولة، وبالنقاط الاستراتيجية التي تقوم عليّها سلطات الدكتاتور الحاكم.

ذلك أن ممارسة العنف ليست بالأمر الكافي دوماً، إذ لابد من اللجوء إلى الإقناع، ولا يمكن لنوعي الدكتاتورية، اتباع الأساليب ذاتها في هذا المجال، فمهمة الدكتاتورية الثورية أقرب إلى السهولة لأنها تستطيع أن تجد مبرراً مقنعاً لقسوة النظام والتضحيات الواجبة آنياً، والمبرر المقنع هو أنها تستقطب اهتمام الشعب وتوجه آماله نحو مستقبل أكثر إشراقاً.

فأسطورة المستقبل هي الأداة الرئيسية بيد سادة الحكم الدكتاتوري الثوري، فالحلم بالأيام الغناء المقبلة تجعل الشعب يرضى بمآسي الحاضر وآلامه وتضحياته، ويعود مصدر فعالية هذه الوسيلة إلى كونها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة النظام، فمنذ قيامه يعلن هذا النظام الدكتاتوري أنه يبغي بناء أركان مجتمع جديد، ورغم أن هذا المجتمع الجديد مازال مجهولاً لأنه كلام عن المستقبل، ولكن هذا لا يمنع من جعل هذا المستقبل براقاً زاهي الألوان..

وعلى العكس من ذلك الدكتاتوريات الرجعية التي بطبيعتها تهدف إلى المحافظة على البنيان الاجتماعي كما هو عليّه، إن لم تهدف إلى العودة إلى الماضي، ولكن الفرق هنا أن ما تدعو إليه الدكتاتورية الرجعية، هو أمر معروف لدى الجميع وهؤلاء الذين يتحملون ضغط الدكتاتورية لا يمكن أن يتحمسوا لفكرة تجميد الأوضاع أو العودة بهم إلى الوراء.

ولا شك في أن دعاة الدكتاتورية الرجعية يلجؤون إلى التركيز على فترة ذهبية في ماضي الأمة، وجرت العادة على اختيار فترة بعيدة بحيث لا تكون بينها وبين ذاكرة المواطنين أية صلة حية، فالتحدث مثلاً عن أسطورة هنري الرابع في عهد الإصلاح، هو مثال نموذجي في التغني بأمجاد الماضي، ولكن عصرنا الحاضر لا يمكن أن يعترف بمثل هذا الكلام، فاليوم أصبحنا نعتقد بالتطور، ونسبغ على الماضي صورة سوداء.

وللدكتاتوريات الرجعية وسائل أخرى أيضاً، فبعضها يلجأ إلى استخدام المعزوفة التقليدية التي هي الدين، فبالقدر الذي تعتقد فيه جماهير الشعب بحياة أخرى حيث الأوائل سيصبحون في الصفوف الأخيرة، يكون من السهل التأثير على هذه الجماهير وجعلها تتحمل آلام ومخازي العهد الحاضر، وأسطورة المستقبل، أو العالم الآخر هذه تكون فعالة فقط في البلدان حيث تسيطر الكنيسة على العقول والنفوس.

والاستراتيجية الاعتيادية للدكتاتوريات الرجعية تكمن في إثارة الوطنية والحماس الوطني، ويبدأ دعاة الدكتاتورية في هذا المجال بالتحدث عن أمور واقعية، فيقولون مثلاً أن البلاد بحاجة إلى حكومة قوية للوقوف في وجه التهديد الخارجي، لذلك لابد من إيجاد تعريف لكلمة/عدو، وفي حال الضرورة ما من شيء يمنع من اختراع هذا العدو، وعندها يمكن اتهامه أنه معتد، وبذلك ينصب عليّه سخط الشعب، وقد تقوم دوامة عدم الرضى هذه إلى إعلان الحرب.
وهناك وسيلة أخرى لتطوير مفهوم الوطنية المثالية يستخدمها دعاة الدكتاتورية الرجعية، تأليه الأمة وجعلها تمثل الكائن الأعلى الذي تنصهر في وجوده مجموعة أفراد الأمة، وحيث ليس لهؤلاء الأفراد من وجود خارج وجود الكائن الأعلى، عندئذ يصبح كل شيء مبرراً ومباحاً، التضحيات بأشكالها والملاحقات، والقسوة والتعذيب.. كل عمل مبرر في سبيل الأمة التي تمثل الكائن الأعلى.
يحاولون جعل الشعب ينسى أن النظام القائم إنما يحافظ على تنظيم اجتماعي غير عادل بالنسبة لمعظم جماهير الشعب، وسبيل نسيان الشعب هو في إقناع كل فرد أن عظمة هذه الأمة إنما تنعكس عليّه وعلى كل فرد من أفرادها.

وهكذا مثلاً يصنعون صورة «الرايخ الأبدي أو الإمبراطورية الفاشستية» التي تنعكس عظمتها على كل مواطن وتجعله ينسى الملاحقات ومآسي حاضره التي جعلت منه عبداً.

أما أهداف الدكتاتوريات الثورية فيمكن الإعلان عنها بفخر حقيقي مادامت فعلاً وواقعاً يؤدي إلى تطوير المجتمع وإيجاد شروط حياة أفضل والتقرب أكثر فأكثر من العدالة، وعلى العكس من ذلك أهداف الدكتاتوريات الرجعية، التي لا يمكن الإعلان عنها مادامت تهدف فعلاً وواقعاً إلى المحافظة على بقاء النظام الاجتماعي غير العادل، والمعروف أنه ليس في صالح غالبية السكان، وبالتالي فإن معظمهم ضد الإبقاء عليّه، لذلك فهي تحاول خلق مثل وهمي لتغطي بشاعة الحاضر أو الزمن ولكن ما تدعو إليه يظل ضعيف البنيان لا يقاوم مسير الزمن، لذلك تضطر الدكتاتوريات الرجعية إلى زيادة ضغطها مع الوقت، في حين أنه مع مسير الزمن، أيضاً تنزع الدكتاتوريات الثورية نحو الزوال بعد أن يكون قد أعيد تركيب المجتمع بصورة أقرب للعدل وللعالم الجديد الموعود.

وفي الدكتاتورية الرجعية أيضاً تتولد فكرة لا تتصل أبداً بواقع التركيب الاجتماعي، وهي تحقيق انتصارات بهدف استقطاب انتباه الشعب وإلهائه، مثل الغزو والقيام بحروب.

ويمكن عرض التطور العام للمجتمعات بأسلوب آخر، بحسب تطور الطبقة السائدة فلدى زوال المجتمعات الزراعية حيث تحول الأرستوقراطيون فيها إلى محاربين لضرورات حماية أملاكهم، ظهرت بالتدريج المجتمعات الصناعية من الطراز الأول، أي القائمة على جهود المستحدثين الرأسماليين، أما اليوم، وفي المجتمعات المتقدمة فإن المجتمعات القائمة على العلم والعلماء، حيث لم يعد التقدم الاقتصادي يتعلق بجرأة ومخاطرة ومغامرة المستحدث المذكور، بل بقدرة العلماء على الاختراع، قد حلت محل المجتمعات الصناعية من الطراز الأول.

وبتعبير آخر، فالطبقة السائدة والمسيطرة في المجتمعات الكبيرة التقدم تعد طبقة «المنظمين organizers »، بل تتشكل من طبقة السحرة الجدد، هؤلاء الذي يكتشفون أسرار الكون، هذه الأسرار التي لم تعد خيالاً بل قائمة على قوانين علمية، فعالم اليوم لم يعد يرتكز على نبالة الملكية الزراعية، ولا على قادة الصناعة، بل يرتكز جزئياً وبصورة تبعية على رجال الإدارة directors managers، ولكنه يرتكز بصورة رئيسية وأولية على رجال العلم والفكر والثقافة intellectuals، حيث يحتل العلماء مركز الصدارة بين الجميع.

ولكن ميدان العلم في توسع مستمر، وكانت العلوم الاجتماعية التي أخذت تلعب دوراً كبيراً جداً في البلدان المتقدمة، لذلك لا يمكن لعلماء بقية العلوم الاستغناء عن الاقتصاديين وعلماء الاجتماع.

والعلماء والمفكرون هم ضد كل حكم دكتاتوري، ومن المؤكد أنه يمكننا أن نعثر على مثال العالم "برون"، الذين ينسجمون مع كل نظام، والذين يجدون في مراكز التعذيب ميداناً لتجاربهم، ولكن في فرنسا حيث تقاليد الحرية والتفكير الديموقراطي يرتبط ارتباطاً جوهرياً بتطور الجامعات في القرنين التاسع عشر والعشرين، قل أن نجد أمثال هؤلاء العلماء.

الواقع أن عددهم قليل ونادر في كل مكان، إذ أن التفكير العلمي يقوم على الشك بطبيعته، فهو ينكر قواعد الفكر المتعارف عليّها والمبادئ المتفق بشأنها، وطرح هذه القواعد والمبادئ ووضعها دوماً وأبداً موضع النقاش والتساؤل هو الوسيلة الأساسية التي تدفع بالدراسات والبحوث إلى الأمام، وعلى هذا فالعالم يعارض الحكم الدكتاتوري معارضة جوهرية وأساسية مادامت كل دكتاتورية عقائدية.

ولعل هجرة العلماء الذين هربوا من وجه الطغيان النازي كانت من الأسباب الكبيرة التي أدت إلى انهيار ألمانيا، حقاً، فاتحاد القوى هو الذي عرض «الرايخ الأبدي»

للهزيمة عام1945، ولكن لو صنع هذا الرايخ القنبلة الجوهريةatomique[1] الأولى، لكان من الممكن أن يشتت بعض إمكانات القوات المتحالفة ضده وفرض نوعاً من السلام لمصلحته، ولكن هجرة العلماء والخبراء من المصانع الألمانية سببت العقبة الكبرى في وجه تقدم ألمانيا في ميدان العلوم والتجارب الذرية.

لقد انتصر اينشتين على هتلر، وقد تبدو هذه الجملة معاكسة للحقيقة السطحية للتاريخ، ولكن حقيقة أعمق منها تكمن وراءها.

وليس من المستغرب أن نفكر أن سبب تأخر الولايات المتحدة عام1960 في ميدان إطلاق الصواريخ والبحوث الكونية يعود بجزء منه إلى أن اضطراباً عنيفاً أصاب المجتمع الأمريكي قبل سبع سنوات عندما انتشر رجال المباحث والمخابرات يتهمون المواطنين بالشيوعية في كل مكان ويطاردون ساحرات سالم على حد تعبير الكاتب الأمريكي "آرثر ميللر"، في مسرحيته **ساحرات سالم**، وانتشرت وعمت «الماك آرثية» حتى أفرغت جامعات الولايات المتحدة ممن فيها من علماء وخبراء[2].

---

[1]- أي ما هو شائع تحت اسم القنبلة الذرية.

[2]- نقل هذه المسرحية إلى العربية الدكتور رفيق الصبان، نشر دار بيروت وآرثر ميللر كاتب مسرحي أمريكي معاصر، اتسمت مسرحياته بصبغة يسارية من نقد لآلية النظام الرأسمالي إلى مناوأة الاستبداد.

الفرع الثالث

الأمراض النفسية وأثرها على نشأة الدكتاتورية

عزونا نشأة الدكتاتورية إلى خلل العامل البنيوي العميق والمجتمع وتكلمنا أيضاً عن ضرب ثان من أنواع الدكتاتورية، والمستغرب شيئاً من هذا أن نتذكر رجالاً في قارة افريقيا بدأوا أحكاماً ثم انتهوا إلى أرباب أسر، فأصبحوا مخبولين، نموذجهم "الامبراطور بوكاسا".

وليس غريباً على أي حال أن يكون الاستبداد ذهاناً أو حالة عقلية، هو دكتاتورية الجند المغامرين الأفاقين الذين ينجذبون إلى حلاوة اغراءات الكرسي، وهنالك ضرب ثالث من أصناف الدكتاتورية مرده ومنشؤه الاضطرابات والعوامل والأمراض النفسية[1].

والواقع أن اضطراد ظاهرة أن «كل مستبد مريض ذهنياً» على مدى تاريخ الاستبداد في كل النظم، قد جعل منها مادة دراسة لعلماء النفس والاجتماع.

ولقد قيلت في تفسير مرض الاستبداد نظريات عدة نختار منها بعض ما نعتقد أنه يستحق الاختيار، فنسقط نظرية فرويد التي يرد بها كل سلوك، حتى الاستبداد، إلى الغرائز الجنسية المكبوتة منذ الطفولة، لأنها- في رأينا- نظرية متهافتة وهنالك نظرية قريبة منها، ولكنها لا تستحق العرض، خلاصتها أن الاستبداد عودة إلى مرحلة الطفولة وفيها تبرز ظاهرة النزوع إلى التدمير، بسبب كون حياة

[1]- شرح هذا العامل مطولاً في كتاب خصص لذلك يراجع سمير عبده: التحليل النفسي لشخصية الدكتاتور، منشورات دار حسن ملص للنشر، دمشق، ط2 2004.

الطفل تدور كلها حول محور اللذة، فهو يبحث بدون رادع من إدراكه وبدون اعتداد بالقيود الاجتماعية.

وعلى الرغم من أن الطفل لا يستطيع دائماً إجبار الآخرين على أن يوفروا له أسباب اللذة التي يبحث عنها بتدليله وحمله ومداعبته، حيث لا يمكن إجباره على أن يتخلى عن مصادر اللذة المتاحة له كالبكاء واللعب بالأشياء وبأعضائه والانصراف فجأة من حالة إلى حالة وتدمير ما يمكن تدميره، وهكذا فحياة الطفل خاضعة خضوعاً كاملاً لمبدأ اللذة الذي سيبقى في حياة كل إنسان مصدراً للوحي بالفردوس المفقود، حتى بعد أن يغادر مرحلة الطفولة ويصبح رجلاً، وفي مرحلة الرجولة يكون على كل إنسان سوي أن يتخلى عن مبدأ اللذة ويقبل التعامل مع مجتمعه على أساس مبدأ الواقع باعتباره جزءاً منه.

عليّه أن يتعلم كيف يتوقف عن اتباع غرائزه و أهوائه ومزاجه ورغباته الخاصة، وأن يكيف سلوكه بحيث يتلاءم مع مجموعة لا نهائية من الضوابط الخلقية والاجتماعية والقانونية[1].

هذا الفصام بين متطلبات المجتمع من الرجل وبين النزوع إلى اللذة في الطفل كامن في نفس كل إنسان، فالرجل الاجتماعي العاقل قادر على التكيف مع مجتمعه وكبت نزوات الطفل أو التسامي بها إلى أن يصبح مستبداً، فهنا تتاح له فرصة التحرر من الضغوط والضوابط الخلقية غير قابل للمحاسبة والاجتماعية غير قابل للنقد والقانونية غير قابل للعقاب، فيتحرر الطفل من قيود الرجولة، ويعود المستبد طفلاً، ويصبح سلوكه خاضعاً -مرة أخرى- لمبدأ اللذة، ولكنه يملك الآن أسباب حمل الناس على تدليله المديح، وحمله الهتاف له ومداعبته «نفاقه» بدون أن يفقد أسباب اللذة المتاحة له، فالبكاء يتحول إلى سباب وإهانة للآخرين، واللعب بالأشياء والانصراف عنها وتدميرها مجرد إشباع لذة الفضول، وإثبات

[1]- د. عصمت سيف الدولة: الاستبداد الديموقراطي، ص28.

الذات الفضولية يتحول إلى لعب بالبشر والأفكار والمشروعات والقرارات والتحول منها إلى غيرها وتدميرها أيضاً، أما العبث بأعضاء جسمه فيتحول إلى نرجسية فهو يعشق ذاته، فلا يكف عن الحديث عنها، ولا ييأس من محاولة إقناع الآخرين بكمالها، وهو يرعى ذاته صحياً للإطالة في بقائها، ويبالغ في النظافة والأناقة والاستعراض على الوجه الذي يحقق له لذة انتباه الناس إليه وحضور ذاته في ذاكرتهم.

وفي عام1950 تشكلت في الولايات المتحدة الأمريكية لجنة علمية برئاسة "تيودور أدورنو" لدراسة «الشخصية المستبدة»، وقد انتهت إلى أن الاستبداد ظاهرة تعويضية، قالت إن الشخصية المستبدة، تتوفر-بشكل عام- في الأشخاص فاقدي الثقة بأنفسهم، الذين لم ينجحوا أبداً في تكوين شخصياتهم تكويناً متكاملاً مستقراً يدفعهم هذا النقص الذي يعرفونه من أنفسهم إلى محاولة تعويضه في العالم الخارجي.

ويصبح فرض الاستقرار على الوضع الاجتماعي القائم هو التعويض عن عدم استقرار شخصياتهم، فهم عندما يستعملون العنف ضد أية محاولة تغيير اجتماعي دفاعاً عن استقرار النظام القائم يدافعون في الحقيقة عن ذواتهم التي تفتقد الاستقرار النفسي، يؤدي كل هذا إلى نوع عدواني مختلط بكراهية ضد كل من لا يوافقهم في الرأي وكل من يتميز عنهم خاصة أولئك الذين يتميزون بالمبادئ والقيم التي تتشكل في سلامة النظام الاجتماعي أو تتطلع إلى تطويره.

من هنا-تقول اللجنة- ينحاز المستبدون دائماً إلى القوى المحافظة الرجعية إذ لم تكن ثمة مخاطر تهدد النظام بالتغيير، فإذا ظهرت تلك المخاطر فنزوعهم العدواني يصبح أكثر شراسة ويتحولون مباشرة إلى «فاشست»، وهم عندما ينشؤون أحزاباً، فإما أن تكون إرهابية وإما أن تكون مكونة من الأمعات من الناس ضعاف الشخصية.

ويرى عالم النفس الشهير "الفريد أدلر" أن الاستبداد قد يرجع إلى شعور ذاتي بخيبة الأمل والإحباط، ويكون الاستبداد ذاته انتقاماً من الآخرين المتميزين عن المستبدين لأنهم ليسوا مثلهم أو لأنهم يسخرون منهم أو أنهم يحتقرونهم، وهكذا يحاول الضعفاء والأغبياء والفاشلون التخلص من شعورهم بالنقص عن طريق إذلال الآخرين وإخضاعهم[1].

ويتعمق الأستاذ "سمير عبده" تحليل شخصية الدكتاتور، فيميز ذلك من شخصية الكاريزما وهي الحالة التي تحيط بالزعيم وتجعله متميزاً على الصعيد الشعبي وقدرته على الانصياع له أو التعلق به، والقطب المعاكس للشخصية الكارزمية هو الحاكم المطلق الدكتاتور الذي يحكم بالقوة وبفعل الحذق الذي يثيره لدى مواطنيه[2].

ويمضي "الأستاذ عبده" في تبيان سمات شخصية الدكتاتور، فيسجل بها نعتين هما : التصلب في الرأي ثم النرجسية، وينبري في تحليل أمراض الدكتاتور[3].

فيبدأ بالذهان: psychosis الذي هو اختلال بليغ في القوى العقلية يؤدي إلى اختلال جميع وسائل التكيف والتوافق العقلي والاجتماعي والمهني والديني إلى اضطراب كلي في الشخصية وفقد القدرة على الاستبصار:insight.

---

[1]- موريس دوفرجيه: علم الاجتماع السياسي، 1968.

[2]- سمير عبده: التحليل النفسي لشخصية الدكتاتور، ص25 وما بعدها.

[3]-المرجع السابق، ص32.

آثار وعواقب الاستبداد

يتضح مما سبق أن الاستبداد يؤدي إلى قلب توازنات المجتمع، والإخلال بمنظوماته وبناه ومؤسساته ومكوناته.

وبذلك فآثار الاستبداد وعقابيله فادحة flagrant وجسيمة grossier وعامة وشاملة، ونحن تحت هذه المظنة سننبري إلى دراسة مظهر من مظاهر الاستبداد وهو العنف، ثم نتولى في مقام آخر دراسة ظاهرة الطغيان في الشريعة الوضعية.

على أن نتولى دراسة مقاومة الطغيان في الشريعة الإسلامية.

العنف السياسي

اتسعت دائرة العنف الشخصي في الوطن العربي في الآونة الأخيرة بمعنى برزت ظاهرة لجوء الأفراد إلى العنف المادي لحسم صراعاتهم الشخصية والفردية، وهذا ما تؤكده الإحصاءات الخاصة في وطننا العربي، وطبيعي أن تتسع دائرة العنف السياسي أيضاً، لأن العنف بصورة عامة-كما سبق تحديده- منشؤه ومرده حدوث الخلل العميق في بنية المجتمع[1].

ولا مشاحة في القول بأن المقصود بالعنف السياسي هو الاستخدام الفعليّ للقوة والتهديد باستخدامها لتحقيق أهداف سياسية أو أهداف اجتماعية لها دلالات وأبعاد سياسية، بشكل يأخذ الأسلوب الفردي أو الجماعي السري والعلني، المنظم أو غير المنظم[2].

والملفت للانتباه أن العديد من الأقطار العربية شهد- في عقد السبعينات والثمانينات- خاصة العديد من هبات الجماهير التي شاركت فيها قطاعات واسعة من الشعب التي عمدت إلى استخدام القوة والتلويح باستخدامها من أجل الحصول على بعض المكاسب الاقتصادية والاجتماعية، وهو ما حدث في مصر:

---

[1]- التقرير الاستراتيجي العربي للأعوام: من1985 حتى1988، مؤسسة الأهرام مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية.

[2]- حسين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسي في مصر"1952-1987"، مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد117 تشرين ثاني 1988 ص29.

18و19ينـــاير1977 وفي ينـــاير1986 تمـــرد الأمـــن المركـــزي وفي تـــونس أعـوام:1978،1981،1984، وفي السـودان أعـوام: 1981،1985،1987، وفي الأردن عامي 1988و1989.

كما شـهدت الأقطـار العربيـة اتسـاعاً لـدائرة العنـف السياسـي المنظم الذي قامت به مجموعة من الأفراد يتمتعون بقدر من التنظيم من أجل تحقيق الأهـداف العقائدية والسياسية الذي يتبناها هذا التنظيم باستخدام القوة، وهـو مـا شـهدته مصـر في الأعـوام:1975،1978،1981 وسـوريا بعـام1980 والجزائـر والمغـرب وتونس والسعودية عام1979[1].

ويحدث العنف السياسي في إطار الصراع بين الجماعات السياسية المختلفة، وقد تمارسه بعض جماعات المعارضة فيما بينها، أو تمارسه بعض مؤسسات الحكم فيما بينها، إلا أن الأكثر شيوعاً هو ذلك العنف الذي تمارسه إحدى أو بعض جماعات ضد مؤسسات الحكم[2].

وتتعدد أشكال العنف لتشمل الثورات والانقلابات والاغتيالات، والتخريب، وحرب العصابات والتظاهرات والأحزاب والاعتصام والتمرد والعصيان المدني، وهناك أعمال عنف تتضمن عدة أشكال متداخلة مثل التظاهر المصحوب بالتهريب والإضراب المصحوب بالاعتصام وخطف واحتجاز الرهائن المصحوب بالاغتيال، كما أن الحكومة تملك عدة أشكال للعنف المضاد والوقائي مثل القمع المسلح

[1]- د. محمد سعد أبو عامود: العنف السياسي في الحياة السياسية العربية المعاصرة، مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، السنة6، العدد 91، لعام1996 ص118.

[2]- طارق المهدوي: ظاهرة العنف السياسي في مصر، عوامل التصعيد وإمكانات الاستئصال، مجلة الوحدة، العدد الآنف الذكر ص143.

لأعمال العنف واعتقال من يمارسون أعمال العنف وتعذيب بعضهم للحصول على المعلومات التي تساعد على إجهاض المخططات المستقبلية للعنف[1].

وإذا كانت المهمة الأولى للدولة منع تحركات العنف الداخلية فمهمتها الثانية تتمثل في تنظيم التحركات ضد الأجنبي، وهذا ما يسمى بتحويل نزعة العنف في الداخل إلى وسائل ضرب العدوان في الخارج[2].

وبين الأمم التي قامت بحروب في القرن التاسع عشر، تأتي ألمانيا الأكثر احتجاباً لأصحاب النظريات الحربية القائمة على الاقتناع بالعنف، "فهيغل و بيرنهاردي ونيتشه"-جميعهم- يؤكدون أن القرن العشرين سيكون قرن العنف[3].

والسؤال الذي يطرح نفسه كثيراً هو: ما الذي يعد عنفاً؟؟..وما الذي يعد إرهاباً؟؟ وأخيراً ما الذي يغاير هذين الوضعين ويعد بالتالي نضالاً؟؟.

يعتبر العنف السياسي بفروعه الرئيسية كالانقلابات ومحاولات الاغتيال وأعمال المظاهرات والاضطرابات أحد أهم مظاهر عدم الاستقرار لدولة ما، لكن غياب هذه الظواهر لا يعني بالضرورة قوة النظام العام أو احترام المواطنين له فقد يتمتع مجتمع ما بالاستقرار نتيجة البطش البوليسي والقمعي الذي يرغم أفراده على الاستكانة، وهو ما يحدث في الكثير من دول الأنظمة الشمولية السلطوية في العالم الثالث، وهنا نصبح أمام استقرار شكلي فقط، وكلما قام احترام المواطنين للنظام العام على القبول الطوعي أكثر منه على القهر كنا إزاء حالة من الاستقرار الحقيقي.

وقد يحدث ما يختلف عن هذا كله، وأقصد حالة الخضوع غير الكامل للقانون تحت وطأة القمع البوليسي، وهي حالة ينعدم فيها الاحترام الطوعي للقانون،

---

[1]- طارق المهدوي: ظاهرة العنف السياسي في مصر، ص142.

[2]- د. بهاء لطفي قابيل: العنف السياسي عربياً ودولياً، مجلة الوحدة، العدد السابق ص148.

[3]- طارق المهدوي: ظاهرة العنف السياسي في مصر، ص148.

وهنالك مظاهر كثيرة لانتهاك القانون والتحايل عليّه، وتسود في الوقت نفسه حالة من الاستقرار، أي أننا إزاء نوع من التعايش بين انتهاك القانون أو تجاهله وبين الاستقرار السياسي، فالسكوت عن هذا الانتهاك للقانون يبدو وكأنه شرط مواز أو مقابل للاستقرار.

في مواجهة هذه المظاهر السلبية فإن فلسفة أمنية معينة أخذت تتبلور وتفصل ما بين الجريمة السياسية وغيرها، وفي حين تحرص هذه الفلسفة على تحريم انتهاك المجال السياسي بكل حسم، فالأمور لا يحدث بنفس الكيفية في المجالات الأخرى، وهذا ليس فقط لأولوية الأمن السياسي، وإنما أيضاً لما ينطوي عليّه الإلحاح في تطبيق القانون من مضاعفات عنف في ظل الظروف الاجتماعية والاقتصادية الصعبة.

وبينما يتوسع جانب من الفقه في إضفاء وصف الجريمة السياسية استناداً إلى معيار شخصي بحيث يشكل كل عنف تكون الغاية منه أو الباعث إليه سياسياً، نجد فريقاً آخر يعتبر الجريمة السياسية كل عنف يمس الشخصية القانونية للدولة، وبعبارة أخرى، أعمال العنف التي تمس أمن الدولة من الداخل أو الخارج.

والواقع توجد ثلاث مدارس فكرية:

أولاً: مدرسة تجعل العنف الموجه للدولة بقصد تقويض دعائم أمنها الداخلي يتساوى مع ذلك الموجه ضد أمنها الخارجي أو القومي ويعادل في خطورته جريمة التعاون الدولي.

ثانياً: مدرسة تصّر على عدم التساوي السابق وهي المدرسة الفردية، فالعنف السياسي-فيها- اعتداء على شخص الحاكم، وليس اعتداء على المجتمع ذاته، ومن ثم فهي جريمة عادية شأن باقي أنواع الجرائم.

ثالثاً: مدرسة التوفيق بين السابقتين، فهي تنظر إلى العنف نظرة تفهم لموقفه ودوافعه وتتجه إلى التحفيف في العقوبات التي توقع على مرتكبي الجرائم السياسية ومعاملتهم معاملة خاصة.

أما بالنسبة للمستوى الدولي فقد قسمت جرائم العنف إلى أربعة أنواع:

الحرب: وهي الجرائم التي ترتكب ضد قوانين وعادات الحرب ونجد أصلها في العرف الدولي، ثم في اتفاقيات لاهاي عام1899،1907 وفي اتفاقيات جنيف الأربعة1949.

الجرائم ضد الإنسانية: وهي كما حددها المبدأ السادس من مبادئ نورمبرج: القتل، الإبادة، الاسترقاق، الإبعاد، وقد غطتها اتفاقية مكافحة جريمة إبادة الجنس البشري والعقاب عليّها عام1948، والتي أصبحت سارية في 12يناير1951.

الجرائم ضد القانون الدولي: وهي كل تدبير أو تحضير أو مباشرة لحرب عدوانية أو لحرب ترتكب بالمخالفة لأحكام المعاهدات والمواثيق والاتفاقات الدولية، وكل مساهمة في مؤامرة لارتكابها.

الإرهاب الدولي: وقد عرّفه المكتب الدولي لتوحيد القانون العقابي بأنه لا يقتصر على كونه خطراً عاماً، بل هو افزاع أو إخافة للشعب على أمواله أو أرواحه أو أبدانه، وأضاف البعض عنصر القوة أو القسر باعتباره وسيلة للإرهاب وأضاف مؤتمر كوبنهاجن: استخدام وسائل معينة يمكن أن تتسبب في أخطار غير محدودة.

وبذلك نصل إلى صورة العنف التي تسيطر على لغة الخطاب المعاصر في المجتمع الدولي، ألا وهي لغة الإرهاب الدولي، فقد وقعت اتفاقية معاقبة الإرهاب/جنيف1937/، والاتفاقية الأوروبية لقمع الإرهاب/يناير1977/، واتفاقية الجرائم والأفعال الأخرى التي ترتكب على متن الطائرات/طوكيو1963/، واتفاقية قمع الاستيلاء غير القانوني على الطائرات/لاهاي1970/، واتفاقية منع جرائم الاعتداء على سلامة الطيران

المدني/مونتريال 1971/، واتفاقية منع ومعاقبة أعمال الإرهاب التي تأخذ شكل الجرائم ضد المؤسسات والأشخاص وغيرهم من الفئات/واشنطن1971/.

ويخرج من دائرة الإرهاب-قانونياً- كل الأعمال التي يكون الهدف منها إحداث ضرر جسماني بمحلّ الواقعة نفسها أو بالرهائن أو قتلهم أو تعذيبهم، فعناصر الإرهاب الدولي هي: عمل من أعمال العنف موجه إلى ضحية معينة بقصد إثارة حالة من الرعب والفزع لمجموعة من الأفراد بعيدين عن مسرح العمل الإرهابي يتوقع من العمل أن يحقق لهؤلاء الأفراد مطالبه، على أن تكون الجريمة قد وقعت في أكثر من دولة أو أن ضحايا العمل ينتمون إلى دول مختلفة.

ويتفق هذا الفهم في بعض جوانبه مع ما يقدمه دارسو العلوم السياسية، فللعنف أربعة مقومات أساسية: فعل من أفعال العنف أو التهديد به وينطوي على سمات معينة غير معتادة تتجاوز ما هو شائع في المجتمع خلقاً أو عرفاً أو قانوناً، وهو ذو طابع رمزي لأن له مغزى أو دلالة أوسع منه في ذاته، ويستهدف التأثير على السلوك السياسي.

ويجب أن نتذكر أن بعض المفاهيم الغربية تستخدم لفظ الإرهاب للدلالة على معظم ما يحدث في الوطن العربي، مما يدفعنا إلى الانخراط في سياق الاعتذارات بدلاً من التفسيرات، وبالتالي نقف كالمدافع بدل الدارس أو المحلل أو أن ننحرف في أبعاد الموضوع خارج الوطن العربي بدلاً من التركيز عليّه.

ولعل نسبة أعمال العنف أوصلتنا إلى طريق مسدود حين أردنا دراسة الحالة الصحيحة طالما نضع على عيوننا نظارات غريبة، فالمقاييس الأخلاقية التي يصدر العالم على أساسها حكمه بأن هذا الفعل العنيف مشروع أو غير مشروع هي مقاييس مضللة ومتحيزة[1].

[1]- د. بهاء لطفي قابيل: العنف السياسي، عربياً ودولياً مجلة الوحدة، السنة8، العدد 91، لعام1992، ص150.

والعنف يتخذ صوراً متعددة تبعاً للوسائل المستعملة فيه، ويمكن القول إن أشد هذه الوسائل هي العنف الفكري، فالعنف الفكري هو العنف في أقصى معانيه، ومظاهره، وهو حرمان فئة من التعبير عن نفسها ومصالحها وشخصيتها، وفرض تعبير أيديولوجي قسري عليّها أو إكراهها على التعبير من خلال الشكل الأيديولوجي السائد[1].

وفي نظر "ماركس" أن العنف، يقوم بدور القابلة في كل مجتمع قديم يحمل في بطنه مجتمعاً جديداً، والعنف هو الأداة التي تشق الحركة الاجتماعية بواسطتها الطريق لنفسها، وتحطم الأنماط السياسية القديمة المتحجرة[2].

ما هي الأسباب التي أدت إلى بروز فكرة العنف بهذا الشكل في الوطن العربي؟؟.. وما هي أسباب علاج هذه الظاهرة وما هو مستقبلها وتداعياتها على واقع الحياة السياسية العربية؟؟

في الواقع فكافة الجوانب المتعلقة بالبيئة الداخلية والخارجية للمجتمع العربي تمهد الطريق إلى جعل العنف هو الأداة الرئيسية لممارسة السياسة في واقع الحياة السياسية العربية المعاصر.

هل نستطيع القول إن كل الطرق تؤدي إلى العنف في مجتمعنا العربي؟؟

سنحاول فيما يلي اختبار صحة هذا الفرض.

أولاً- **العوامل الاقتصادية والاجتماعية:**

لقد شهدت هذه الفترة تحولات هامة في الاقتصاد العربي، ترجع إلى ارتفاع الأسعار العالمية للنفط، وقد أدى هذا الارتفاع في أسعار النفط إلى تدفق حجم

---

[1]- د. برهان غليون: ملاحظات حول الدولة في المجتمعات النامية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد14و15 أيلول 1981 ص41

[2]- لينين: المختارات، المجلد الثاني ج1 موسكو، دار التقدم، 1996، ص392

كبير من الأموال على المنطقة العربية خاصة خلال الفترة من عام 1974 وحتى عام1985.

وعلى الرغم من القول بأن الأمل كان كبيراً في أن تحقق الحقبة النفطية دفعة لقوى الإنتاج العربية، الأمر الذي من شأنه تحسين الأوضاع المعيشية لأبناء الشعب العربي، إلا أن النتائج التي تمخضت عليّها الحقبة النفطية كانت مخيبة للآمال، فمع انتهاء هذه الحقبة بدأ انهيار أسعار النفط بدءاً من عام1982 حتى عام1998 الذي حققت الأسعار النفطية فيه أقل سعر لها، وبدا أن الاقتصاد العربي يعيش أزمة خانقة، عبرت عن نفسها في مظاهر عديدة، لعل أهمها:

المظهر الأول ازدياد الفجوة الغذائية في العالم العربي الذي أصبح يستورد أكثر من نصف غذائه من الخارج، ويشير التقرير الاقتصادي العربي الموحد لعام1987 إلى أن معظم الأقطار العربية صارت مستوردة للمنتجات الزراعية، كما تراجعت معدلات الاكتفاء الذاتي من الحبوب والسلع التموينية، وبلغت قيمة واردات الغذاء العربية حوالى 30مليار دولار، وهذا الوضع نتيجة طبيعية للنمو البطيء الذي عهدته قطاعات الإنتاج خلال الحقبة النفطية إذ لم يتجاوز معدل النمو في القطاع الزراعي2.7 بالمائة، وظل نصيب الصناعات التحويلية في تشكيل الناتج المحلي الإجمالي لا يتجاوز 15 بالمائة في جملته باستثناء مصر والجزائر والمغرب[1].

والمظهر الثاني لأزمة الاقتصادي العربي، تتمثل في البطالة الهيكلية الناتجة عن ارتفاع معدلات النمو السكاني والتوسع في النظام التعليّمي، مقابل ضعف المقدرة الاستيعابية للقطاعات الحديثة في التشغيل الناجمة عن الخيارات التكنولوجية التي عمت المنطقة العربية خلال الفترة النفطية.

[1]– د. محمد أبو عامود: العنف السياسي في الحياة السياسية العربية المعاصرة، مجلة الوحدة السنة8، العدد 91، لعام1992، ص119.

والمظهر الثالث لأزمة الاقتصاد العربي تتمثل في تعميق تبعية العالم العربي للنظام الرأسمالي العالمي[1].

وفي هذا الصدد يمكن أن نرصد ثلاث آليات على الأقل أدت إلى تعميق هذه التبعية على النحو التالي:

أ-اعتماد معظم الدول العربية على البترول والخدمات المرتبطة به كمصدر أساسي للدخل القومي، وعدم نجاحها في تنويع مصادر دخلها من القطاعات الإنتاجية الأخرى، الأمر الذي جعل خطط التنمية الاقتصادية فيها تعتمد على مصدر للاستثمار لا تتحكم فيه، وهو ما بدا واضحاً في أعقاب انهيار أسعار النفط، إذ أدى هذا إلى توقف مشروعات التنمية أو تجميدها في العديد من الأقطار العربية.

ب-هجرة الأموال العربية إلى الخارج، خاصة إلى الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية، بحثاً عن فرص الاستثمار الآمن، وقد قدر تقرير المؤسسة العربية لضمان الاستثمار بالكويت حجم الأموال العربية بالخارج عام1988 بحوالي 670 مليار دولار، موزعة على واحد وثلاثين مركزاً مالياً عالمياً، وذلك بخلاف الأموال المودعة خارج هذه المراكز.

ج-تغلغل الشركات متعددة الجنسية في بنية الاقتصاد العربي من خلال قيامها بتنفيذ العديد من المشروعات الكبيرة بنظام تسليم المفتاح، الأمر الذي أوجد تبعية تكنولوجية لهذه الشركات، حيث كونها تملك الخبرة الفنية لتشغيل هذه المنشآت، كما أنها تملك قطع الغيار اللازمة لذلك.

---

[1]- د. محمد أبو عامود: العنف السياسي في الحياة السياسية العربية المعاصرة، مجلة الوحدة، السنة8، العدد91، لعام1992، ص119.

والمظهر الرابع لأزمة الاقتصاد العربي تتمثل في تفاقم مشكلة المديونية الخارجية العربية لتصل إلى حوالى 120مليار دولار، مما جعل العديد من الأقطار العربية يدخل في مفاوضات مع الدائنين والمؤسسات المالية الدولية من أجل إعادة جدولة هذه الديون، كما جعلها تخضع لبعض الشروط التعسفية من جانب هذه المؤسسات التي تضع عادة روشتة لإصلاح تقوم على أساس خفض الإنفاق الحكومي ورفع الدعم الذي تقدمه الحكومات لبعض الفئات غير القادرة في المجتمع، وتجميد الأجور ورفع أسعار السلع والخدمات الأساسية، مما يؤدي عادة إلى الإضرار بالمستويات المعيشية للفئات الفقيرة في المجتمع والتي تمثل أعداد كبيرة من إجمالي سكان الوطن العربي نتيجة لسوء توزيع الدخل، وقد أدى تطبيق بعض الحكومات العربية لروشتة صندوق النقد الدولي على سبيل المثال إلى حدوث انفجارات شعبية عنيفة في كل من مصر وتونس والجزائر والسودان والمغرب والأردن.

والمظهر الخامس لأزمة الاقتصاد العربي تمثل في انتشار الأنشطة الطفيلية، كأنشطة السمسرة والتوكيلات التجارية، والصيرفة وتجارة العملة، مما أوجد قطاعاً مالياً غير رسمي إلى جانب البنوك والمؤسسات المالية الأخرى في المجتمع، وتتمثل خطورة وجود هذا القطاع في عدم إمكانية التحكم في نشاطاته وضبطها وتوجيهها لخدمة أهداف التنمية الاقتصادية[1].

وقد كان لواقع هذه الأزمة الاقتصادية تداعياتها الاجتماعية وأهمها ازدياد الفجوة بين من يملكون ومن لا يملكون، والاختلال بين معايير الأداء ومعايير الجزاء، اختلال في القيم المتعلقة بالمكانة الاجتماعية للفرد في المجتمع، فلم تعد قيم التعليّم والإجادة في العمل هي القيم التي على أساسها يحتل الفرد المكانة المتقدمة في المجتمع، بل أصبحت قيم الكسب السريع، والقدرة على الإنفاق، والمظهرية هي القيم التي تحدد مكانة الفرد في المجتمع.

[1]- د. محمد سعد أبو عامود: المرجع السابق، ص120.

كما أدى هذا الوضع إلى الإضرار بمصالح الطبقة المتوسطة بشرائحها المتخلفة، خاصة الطبقة المتوسطة الدنيا وهي التي تمثل شريحة عريضة من أبناء المجتمع العربي، ولقد وجد أبناء هذه الطبقة أنفسهم أمام طريق مسدود.

فعلى الرغم من حصول نسبة كبيرة منهم على قدر مناسب من التعليّم، إلا أن فرص العمل أمامهم بدت مقفلة نتيجة لعجز الأقطار العربية عن توفير فرص العمل اللازمة لاستيعابهم، الأمر الذي أوجد حالة من الإحباط واليأس والتشاؤم، خاصة لدى الشباب الذين يمثلون حوالى 50 بالمائة من إجمالي سكان الوطن العربي[1].

وقد أثبتت الدراسات الميدانية التي أجريت على الشباب العربي هذه الحالة من الإحباط واليأس سواء في الأقطار العربية الفقيرة كمصر أم الأقطار الغنية كالكويت.

وما نصل إليه من خلال هذا العرض أن الظروف الاقتصادية العربية المتأزمة وما نتج عنها من تداعيات اجتماعية سلبية قد أوجدت البيئة المناسبة لنمو ردود الأفعال العنيفة من قبل أبناء المجتمع العربي، فالعنف كما يقول "الهرماسي": ((هو نتاج للمجتمع الذي نعيش فيه ويرجع إلى اليأس والخوف من المستقبل نتيجة الإحساس بإحباط الطموحات، وهو أيضاً نتيجة لعجز الدولة القطرية العربية عن التقدم وتعثر محاولات التنمية وتخلصها من التزاماتها تجاه القوى الاجتماعية المنتجة وخاصة في مجال العدالة التوزيعية)).

وتقدم مجموعة أخرى من الدراسات تفسيراً يتفق مع ما أشرنا إليه ويرتكز إلى مقولات ثلاث:

المقولة الأولى: الفجوة بين الأمل والواقع، بمعنى أن اتساع هذه الفجوة يؤدي إلى الإحباط وزيادة الشحنات العدوانية لدى الأفراد، خاصة إذا ما أحسوا أن هذه

[1]- د. محمد سعد أبو عامود: المرجع السابق، ص120.

الفجوة ترجع إلى النظام الاقتصادي والاجتماعي القائم، فيصبحون بالتالي مهيأين للبحث عن بديل.

المقولة الثانية: وتدور حول اختلال العدالة التوزيعية، في هذه الحالة يتحول الإحباط إلى سلوك عدواني إذا ما تراءى للأفراد أن الآخرين من أقرانهم سوءاً أكانوا من المتساوين معهم أم من هم أقل منهم إنجازاً يحصلون على نصيب أعلى من الثروة والمكانة.

المقولة الثالثة: وهي الحرمان النسبي، بمعنى أن الأفراد قد يتوقعون ألا تسوء حالتهم بينما تتحسن أحوال الآخرين في المجتمع نفسه دونما سبب مشروع، فإذا ما حدث العكس، وهو ما حدث بالفعل في المجتمع العربي، فهذا الإحساس بالحرمان ومعه الإحساس بالظلم يولدان غضباً وسخطاً وتهيؤا لرفض النظام القائم وتحديه أو محاولة اقتلاعه ولو بالعنف[1].

ثانياً- **خصائص البيئة السياسية العربية والعنف السياسي في المجتمع العربي:**

يمكن القول بأن ثمة خصائص معينة للبيئة السياسية العربية خلال الحقبة المعاصرة، هذه الخصائص جعلت للعنف السياسي الرسمي وغير الرسمي موضعاً عاماً في الحياة السياسية العربية.

الخاصية الأولى: أن الاتجاه العام في السلطة السياسية في المجتمع العربي مستمر في اتجاه المركزية في السلطة والإدارة، وقد تمتعت المركزية المعاصرة بمظهرين متكاملين الأول: تركيز السلطة عسكرياً وسياسياً وأمنياً في شخص رئيس الدولة وقد اقتضى هذا الأمر الاعتماد الكلي على ضبط المواقع الاستراتيجية الحساسة سياسياً وأمنياً من أجل دعم وحماية السلطة، مما أدى إلى ازدياد أهمية العنف والقمع في الحفاظ على الاستقرار السياسي.

---

[1]- د. محمد سعد أبو عامود: المرجع السابق، ص121.

المظهر الثاني للمركزية الحديثة هو الدور المتضخم للجهاز المركزي الإداري في الاقتصاد القومي، بعد أن انتزعت الدولة لنفسها الدور الرئيسي في تسيير معظم المؤسسات الاقتصادية، فأصبحت ربة العمل، والهيئة الموظفة الرئيسية للقوى العاملة، وقد اكتسبت الدولة عن طريق احتكار السلطة الاقتصادية قوة إضافية مكنتها من إحباط أي مبادرة سياسية للخروج من هذا الشباك المحكم، والدور الذي يأخذه مثل هذا النظام يتمتع بموقف أخلاقي قوي هو حماية الحرية الاجتماعية.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن هذه الخاصية تكاد تكون شبه عامة في معظم الأنظمة العربية سواء أكانت ملكية أم جمهورية، غنية أم فقيرة، وبغض النظر عن الأيديولوجية السياسية لهذا النظام أو ذاك.

فالقطاع العام في الدول البترولية على سبيل المثال والذي تملكه الدولة له حجم كبير على الرغم من تبني هذه الدول لأفكار الاقتصاد الحر، وهذه الخاصية جعلت البعض يطلق على هذه الأنظمة مقولة الدولة الرعوية، هذه الدولة الرعوية، التي تتصف بالمركزية الشديدة والسلطوية، تحتاج إلى العنف أو التهديد بالعنف كي تقوم بوظائفها، وعلى الرغم من ذلك إلا أنها لا تملك الجهاز الإداري القادر على القيام بهذه الوظائف، الأمر الذي يؤدي إلى جعل السياسات المقصود بها تحقيق غرض ما تؤدي في الواقع إلى تحقيق نقيضه، وهو ما اتضح من خلال السياسات التنموية على سبيل المثال، فقد أدت هذه السياسات إلى نتائج عكسية، كانت في محصلتها سلبية بالنسبة لمصالح قطاعات كبيرة من أبناء الأمة العربية.

وتشير إحدى الدراسات إلى النتائج المترتبة على هذا النظام الرعوي في الجزيرة العربية ودول الخليج، فتذكر:

1- إن بروز مركزية الدولة أدى إلى بروز الأسر الحاكمة كأنها مؤسسات سياسية كما أن ملك الدولة الحديثة لمتطلبات القبلية والطائفية، ومحاولة النخب الحاكمة لمحافظة العلاقات التقليدية القديمة، في ظل النظام السياسي الحديث والأوضاع

الاقتصادية المستجدة، مما يدفع الأنظمة المحافظة بطبيعتها إلى إعطاء أهمية استثنائية لأجهزة القمع والإرهاب السياسي في الوقت نفسه الذي تعجز فيه عن تحقيق أي تقدم اقتصادي أو سياسي حقيقي، الأمر الذي يرسخ اعتمادها على النوايا الخيرة للدول العربية الكبرى في الدفاع عنها داخلياً وخارجياً.

2- تؤدي أساليب الانفاق العام إلى تعويق عملية تقدم أو تطور النظام الاقتصادي والاجتماعي، ذلك لأن الرخاء السطحي يؤدي إلى إعاقة التنمية بتخدير الناس ودفعهم إلى الاكتفاء باقتسام المنافع الآتية من الانفاق الحكومي المتولد عن النفط وهذه الدراسة تصل إلى نتيجة مؤداها أن الدولة في الجزيرة العربية والخليج العربي قد تحولت إلى الدولة التسلطية التي تسعى إلى تحقيق الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع لمصلحة الطبقة الحاكمة، وتقوم شرعية النظام فيها على استعمال العنف والقوة السافرة أكثر من اعتمادها على الشرعية التقليدية.

ودراسة أخرى تشير إلى فشل الدولة الرعوية في القيام بوظائفها في مصر مثلاً، فتذكر:

إن إخفاق الدولة الرعوية في تقديم الخدمة السليمة للجمهور وتعثر المسار الاقتصادي ومستوى المعيشة المرجو، عملت على إضعاف ما كان تتمتع به النخبة الحاكمة من شرعية سياسية وفي كثير من الأحيان تقويض تلك الشرعية، وهنا نجد السبب الرئيسي في تراجع الدولة الحذر من التدخل الاقتصادي الكلي، وقد أخذ ذلك التراجع مظهر التهرب من تحمل المسئولية، حيث أدى هذا الفشل إلى تسبب الشرعية السياسية في البلدان العربية وإن لم يأخذ شكل الثورة إلا أنه دون شك قد أخذ شكل فقدان الثقة عند المواطن، وابتعاده عن الجدية والإيمان بالعمل العام، فانتشر الفساد في المجتمع وعمت روح الفردية والأنانية والتشكيك في كل شيء.

وخلاصة ما نصل إليه في هذا الصدد هو أن النظم السياسية العربية قد قامت على أساس احتكار النخبة السياسية للسلطة -سواء أكانت نخبة تقليدية أم عسكرية-، وقد نشأت تحالفات في هذا النطاق بين أصحاب السلطة وأصحاب الثروة في المجتمع العربي، الأمر الذي أدى إلى تركيز شديد في عناصر القوة السياسية عند قمة الهرم السياسي.

وقد قبلت الجماهير العربية هذا الوضع لفترة من الزمن على أساس أن هذه الأنظمة تسعى إلى تحقيق بعض الأهداف القومية، كالتحرر والوحدة والتنمية والعدالة الاجتماعية إلا أن هذه الأنظمة أخفقت في تحقيق أي من هذه الأهداف، وبالتالي اهتزت شرعيتها، وبدا واضحاً أنه لابد من إحداث التغيير.

وفي ظل غياب التقاليد الخاصة بالممارسة الديموقراطية والتي تدور حول إمكانية التغيير باستخدام الوسائل السياسية غير العنيفة، بالإضافة إلى ضعف المعارضة السياسية نتيجة لفترات القمع الطويلة وعدم قدرتها على تقديم البدائل الممكنة لما هو قائم، صار العنف هو البديل المتاح سواء من جانب الجماهير الساعية لإحداث التغيير، أم من جانب القابضين على السلطة السياسية في المجتمع من أجل الحفاظ على الوضع القائم.

الخاصية الثانية: للبيئة السياسية العربية المعاصرة، تتمثل في عدم إمكانية التداول الديموقراطي للسلطة السياسية في المجتمع العربي، فالصفة السائدة للحكومات العربية هي وجود جماعة سياسية اجتماعية واحدة وعدم وجود مجال للتناوب، والمعارضة لا تشتت ولا تصفى ولا تشرك في الحكم، فهي تستخدم، وهي تنحو إلى القبول بهذا الاستخدام، لسبب ما، ليس هو توقعها أن تجد نفسها في السلطة في المرة القادمة سواء عن طريق الانتخاب أم غيره.

والواقع أن عدم إمكانية تداول السلطة سلمياً وفقدان المعارضة لأي أمل في الوصول إلى السلطة، وقبولها لتوظيف النظام السياسي لها من أجل الحفاظ على

بقائه، قد أفقد الجماهير إيمانها بمصداقية المعارضة الشرعية، وكذلك، بجدوى العمل العام، ومن هنا كان عزوف المواطنين عن المشاركة السياسية في أبسط صورها.

الخاصية الثالثة: للبيئة السياسية العربية تدور حول أن المجتمع العربي منذ ظهور الإسلام وحتى يومنا هذا يعاني صراعاً في الاتجاهات بين ما هو مطلق وشامل، وما هو موضعي محدود، فمن جهة نجد قوة تسعى نحو التوحيد والتوفيق والانسجام في الشكل والمضمون، ومن جهة أخرى تعاكسها قوة متأصلة موضعية تحاول الحفاظ على ما هو خاص في هويتها، وقد شهد التاريخ العربي تلازم هاتين النزعتين جنباً إلى جنب، في حالة تسامح عندما تكون الدولة قوية ومزدهرة، وفي حالة تصارع عندما تكون الدولة ضعيفة.

فإذا ما علمنا بأن الدولة القطرية العربية تعاني من ضعف شديد في عدم قدرتها على القيام بوظائفها، مما أدى إلى تآكل شرعيتها السياسية في المجتمع، وبدا واضحاً أن الحالة الصراعية هي الحالة السائدة بين مختلف القوى السياسية في المجتمع وفي ظل غياب تقاليد الممارسة الديموقراطية، لابد وأن يكون العنف خياراً متاحاً لهذه القوى في نطاق صراعها السياسي.

الخاصية الرابعة: وهي نتيجة للخصائص السابقة، وتتمثل في غياب الاتفاق بين القوى السياسية والاجتماعية على مجموعة من الأهداف القومية التي تمثل الحد الأدنى الذي لا يجب الاختلاف حوله، وغياب هذا الاتفاق في ظل مناخ صراعي لابد وأن يقود إلى العنف السياسي كأداة من أدوات الممارسة السياسية في المجتمع.

الخاصية الخامسة: تتمثل في عدم قدرة الأنظمة السياسية العربية على استيعاب القوى الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي، وقد شهد المجتمع العربي تحولات اجتماعية هامة لعل أبرزها ازدياد السكان وازدياد نسبة الشباب ونسبة المتعلمين منهم، ومع ذلك لم تستطع الأنظمة العربية القائمة خلق المؤسسات السياسية القادرة على استيعاب هذه الطاقات، وإتاحة الفرصة لها للتعبير عن آرائها، والمشاركة في صنع السياسات المرتبطة بمستقبلها، مما أدى إلى فقدان قطاعات كبيرة من المجتمع الثقة في جدوى ممارسة أي نشاط سياسي في إطار المؤسسات السياسية الشرعية القائمة.

الفرع الأول

البيئة الفكرية العربية والعنف السياسي العربي

إن محاولة استعراض كافة جوانب الفكر السياسي العربي أمر لا تسعى إليه هذه الدراسة، وكل ما نهدف إليه هو رصد أهم الخصائص التي يتسم بها الفكر السياسي العربي في الحقبة المعاصرة، والتي تشكل في مجملها البيئة الفكرية العربية، وذلك كي نجيب على تساؤل محدد وهو إلى أي حد تسهم هذه الخصائص أو لا تسهم في إبراز العنف السياسي كأداة من أدوات الممارسة السياسية في المجتمع العربي؟.

الخاصية الأولى: التي يمكن ذكرها في هذا المجال للفكر السياسي العربي هي أنه ليست فكراً متسقاً متجانساً موحداً، بل هو فكر متنوع الاتجاهات، متعدد المشارب لمختلف المناهج والأهداف، منقسم كل الانقسام وكأنه بهذه الحالة تعبير عن واقع التنوع والتعدد والاختلاف والانقسام السائد في الخريطة السياسية الاجتماعية الثقافية العربية، وقد نتج عن هذه الخاصية أن الفكر السياسي العربي لم يستطع حتى الآن إنتاج نظرية سياسية أي نظام مفهومي يتمتع بقدر من التماسك والاستقرار الدلالي النظري، يمكن استخدامه في تحليل واقع المجتمع العربي، الأمر الذي أوجد ما يمكن أن نسميه بالفوضى الفكرية في المجتمع العربي المعاصر، وهو ما يبدو واضحاً في غياب المشروع القومي الحضاري العربي الذي يمكن أن تلتف حوله جماهير الأمة العربية بعد الضربة التي وجهت إلى المشروع الناصري.

الخاصية الثانية: وتتمثل في أن الفكر السياسي العربي ومنذ مائة عام فشل في تحقيق هدفه وهو النهضة، فكما يقول الجابري، وأن الخطاب العربي المعاصر في

جميع أصنافه هو خطاب من أجل النهضة، ومع ذلك فقد فشل في أن يقدم للنهضة المنشودة النظرية التي يمكن أن تهتدي بها لوضعها موضع التحقيق.

الخاصية الثالثة: أن الفكر السياسي العربي المعاصر هو فكر يشتغل على نصوص لا على الواقع المعاش، فليست هناك علاقة مباشرة بين الفكر السياسي العربي والواقع القائم، مما أدى إلى قصور هذا الفكر عن تحليل الواقع العربي وتقديم الحلول العملية لمواجهة مشكلاته، وهذا ما جعله يعيد إنتاج نفسه في دورة مملة ورتيبة.

فالفكر السياسي العربي لازال يكرر معالجة القضايا نفسها، ويدور في فلك المفاهيم نفسها، ويحوم بالرغم من الاختلافات الجزئية حول الحلول نفسها، فهو لا يتناول النهضة بوصفها واقعاً قائماً، ولكن بوصفها واقعاً مأمولاً، والخطاب القومي هو خطاب في الممكنات، فمفاهيم هذا الخطاب لا تشير إلى واقع متحقق، ولكن إلى ممكن مأمول تحقيقه.

الخاصية الرابعة: تتمثل في سيادة النزعة التوفيقية في الفكر السياسي العربي، بين العنصر الغربي الحديث والعنصر الإسلامي التقليدي، وقد نتج عن ذلك وجود التناقض الداخلي في مقومات هذا الفكر وبين مضامينه الأيديولوجية وصياغاته المعرفية التي تتسم بالضعف الشديد.

ويرى "الدكتور برهان غليون" أن التوفيقية هي إحدى خصائص هذا الفكر وأن آخر المحاولات التوفيقية في الحقبة المعاصرة هي الأفكار الناصرية القومية، وأنه بوصول الناصرية إلى مرحلة الأزمة، ظهر تيار إسلامي كاسح وتيار علماني صرف متغرب ومعادٍ للدين، ويذكر أننا لا نشهد منذ السبعينات إلا تطور هذين التيارين ونمو الصراع بينها ونتج عن هذا أن البيئة الفكرية العربية قد أصبحت بيئة صراعية.

الخاصية الخامسة: تتلخص في سلفية الفكر السياسي العربي، وليست هذه السلفية قاصرة على السلفية الدينية التي تدعو إلى الرجوع إلى الإسلام الأصولي

في صورته الأولى، بل نجدها أيضاً لدى المفكرين الذين يدعون إلى تبني الغرب وقيمه وأسلوبه من أجل تحقيق النهضة، وكذلك الماركسيين العرب، فهم يقومون بتكرار مقولات منهج مطبق، ويحاولون تطبيق نموذج سبق تطبيقه في مجتمعات أخرى في مرحلة تاريخية معينة، وفي ظل ظروف مختلفة تمام الاختلاف عن ظروف المجتمع العربي.

الخاصية السادسة: تتمثل في تبعية الفكر السياسي العربي للفكر الغربي، فالنموذج الغربي الرأسمالي هو النموذج الذي يحاول الفكر السياسي العربي تحقيقه أو الوصول إليه، ولا يختلف في ذلك الاتجاه الإسلامي عن الاتجاه العلماني، (فأياً كانت وجهتنا لقراءة نصوص مثقفي النهضة الذين دافعوا عن النموذج الحضاري الأوروبي، أو الذين هاجموه واستنكروه، وأياً كانت المواقف الاجتماعية السياسية التي نشأت عن أطروحاتهم، فإننا نجد أنفسنا أمام خطاب واحد يدور حول قضية واحدة، وليست القضية هذه سوى قضية انحطاطنا وتأخرنا سياسياً عن الآخر، أي عن أوروبا التي أيقظت في الفكر العربي حس المقابلة، وليس الخطاب ذاك سوى خطاب اصلاح لأحوالنا، وفي هذا الإصلاح تنافس المتنافسون، واختلفوا في تحديد مصادره، وتعيين رهانه ونموذجه المرجعي أوروبا أو الإسلام).

ويشخص "الدكتور برهان غليون" أزمة الثقافة العربية فيذكر أن: ((النظام الثقافي القائم والايديولوجيات والأفكار المختلفة تعبير عن سياسة ثقافية، عن اختيارات محددة في التنمية الاجتماعية بشكل عام، وفي ميدان التحرر العقلي والتنمية الثقافية على الخصوص، هذه الأفكار تعكس إذن في الوقت ذاته نمط ودور المجتمع العربي القائم على إعادة النموذج الغربي الرأسمالي دون الوصول إليه، كما تعكس إعادة إنتاج هذا النموذج على الصعيد الثقافي، أي تكوين هيئة مثقفة علمية وأدبية، ممثلة للمفاهيم والمعارف الغربية العصرية، مفاهيم الحضارة السائدة اليوم على المستوى الكوني)).

الخاصية السابعة: تتعلق بمحاولات النخب الحاكمة في الأقطار العربية استخدام الفكر لإحكام سيطرتها على المجتمع والمحافظة على الوضع القائم، وقد سعت هذه النخب إلى تفسيخ الروابط الطبقية باستقطاب شرائح من مختلف الطبقات، عن طريق الهجرة إلى النفط وعن طريق سياسات توزيع الفوائض المالية، مما يربط المنتفعين بها بمصالح الطبقات الرأسمالية ويساعد على توسيع نطاق ايديولوجيتها المحافظة، ويعمل على تحطيم نطاق ايديولوجيتها المحافظة، وكذلك تحطيم سياق البناء الطبقي في المجتمعات العربية.

ولقد أدت تلك التطورات إلى إحداث انشطار رأسي في معظم الأبنية الطبقية، مما يساعد على شيوع الأيديولوجيات التي تقلل من الاهتمام بالصراعات الطبقية، والتي تركز على الروابط بين الطبقات، وتلغي بالفعل فكرة الصراع الطبقي، ومن أهم الأيديولوجيات التي سادت في العالم العربي في الآونة الأخيرة الأيديولوجيات الطائفية والدينية.

ومن ناحية أخرى أتبعت هذه الأنظمة تعليّمية وإعلامية تقوم على أساس تربية الأفراد على الرؤية الواحدة، وعبادة الفرد، وعدم قبول وتقبل آراء الآخرين، بل عدم الاعتراف لهم بهذا الحق.

وواضح من هذا العرض أن الفكر العربي كان في الأغلب الأعم بعيداً عن واقعه، ويرجع هذا إلى الظرف التاريخي الذي تطور في نطاقه والذي يتمثل في التدخل الأجنبي، وما كان يعنيه من تحد لهذا الفكر.

وكان رد فعل الفكر العربي هروبياً في مجمله، إما إلى الماضي، وإما نحو تخطي الواقع القائم والهروب إلى الحلم المأمول كما يقول الجابري، بالإضافة إلى هذه اتجهت النخب الحاكمة إلى توظيف هذا الفكر لإحكام سيطرتها على المجتمع والحفاظ على الوضع القائم الذي يحفظ لها ما حققته من مصالح وامتيازات، مهما كانت نتائج هذا التوظيف بالنسبة لقضية النهضة أو التنمية في المجتمع، وقد أدى هذا الوضع إلى تحول البيئة الفكرية العربية إلى بيئة صراعية، تفتقد

للأدوات الفكرية التي تقوم على الحوار والمجادلة والاعتراف للآخر بحق إبداء الرأي، واحترام الرأي الآخر، والتسامح معه مهما كانت شقة الخلاف، كما أن تعطيل الفكر عن أداء وظائفه في المجتمع العربي أدى إلى عدم وجود مشروع حضاري عربي يمكن أن تجتمع حوله الجماهير العربية، وأدى كذلك إلى عدم إمكانية التوصل إلى اتفاق بين القوى السياسية في المجتمع العربي على القواعد التي تحكم قواعد اللعبة السياسية في المجتمع، وقد نجم عن هذا الوضع سيادة قاعدة محددة تنظم الحياة السياسية العربية، وهي سيف السلطان القابض على الحكم، وحول هذا السيف كان لابد أن يكون الصراع عنيفاً.

وخصائص البيئة الدولية للوطن العربي وأثرها على العنف السياسي في المجتمع العربي تمكننا من تحديد الخصائص التالية:

أولاً- شهدت الفترة محل الدراسة الممتدة من عام1973 إلى عام1990 ارتفاع أسعار النفط في أعقاب حرب أكتوبر، وكانت الثروة البترولية في مجملها من نصيب الدول العربية المحافظة، الأمر الذي أدى إلى تقوية الأنظمة العربية المحافظة تجاه النظم الراديكالية، ومن ناحية أخرى كان من نتيجة القدرات المالية الكبيرة لهذه الدول أن حدث تحسن ملحوظ في المستويات المعيشية لأبنائها، وكان للأسلوب الذي اتبعته هذه الدول في توزيع الموارد على مواطنيها أثر واضح، كما سبق وأن بينا في تراجع بعض القيم الإيجابية في المجتمع العربي، وأهم ما يعنينا في هذه الجزئية من البحث هو اهتزاز القيم الخاصة بأهمية التطور والتحديث في المجتمع العربي، لتبرز مجموعة من القيم السلفية التي تتفق وفلسفة النظم المحافظة، هذه القيم انتشرت في جميع أنحاء العالم العربي بحكم التعامل الإنساني المستمر بين أبناء الأمة العربية، وصاحب هذا تراجع المشروع الحضاري القومي الذي تبنته مصر الناصرية في الستينات، بل أن مصر السادات تراجعت بشكل مالم يكن يتوقعه أحد في هذا المجال، وذلك بعد مبادرة السلام وزيارة السادات إلى القدس وتوقيع اتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية، وخلاصة ذلك كله تمثلت في تعرض

النظـام الإقليمـي العربـي إلى هـزة عنيفـة لم يعرفهـا مـن قبـل، أدت إلى تفـاقم الخلافات بـين الأنظمـة العربيـة، ووصـول بعـض هـذه الخلافـات إلى حد الصـراع بدرجاته المختلفة، بدءاً من الصراع الإعلامي ووصولاً إلى الصراع المسلح.

لقـد تحولـت البيئـة الإقليميـة العربيـة إلى بيئـة صـراعية، وبـدا أن إمكانيـة اسـتخدام العنـف متاحـة وممكنـة أمـام الانسـان العربـي، بـل لقـد حاولـت بعـض الأنظمة الأخرى المختلفة معها، ولجأت أنظمـة أخـرى إلى دعـم اتجاهـات سياسـية معينة معارضة للأنظمة التي تعاديها، كما لجأت أنظمة أخرى إلى محاولة تصدير أفكارها السياسية الخاصة إلى الدول الأخرى، وهكذا كانـت العلاقـات بـين الـدول العربية في مجملها علاقـات صـراعية في الأسـاس، تتيـح إمكانيـة اسـتخدام العنـف بأشكاله المختلفة.

ثانياً-نجـاح الثـورة الإيرانيـة الإسـلامية واتجاههـا إلى تصـدير ثورتهـا إلى الأقطـار العربية المجاورة، وسعيها إلى القيام بدور فعال على المستوى الإقليمي خاصـة بعـد غياب مصـر، الـتي كانـت تشـكل ولازالـت مركـز الثقـل في النظـام الإقليمـي العربـي، ولجوء ايران إلى استخدام الأساليب العنيفة من أجـل تحقيـق أهـدافها في المنطقـة، هذا الدور الإيراني ساعد على تهيئـة البيئـة العربيـة لتقبـل العنـف واسـتخدامه في الحياة السياسية العربية.

ثالثاً-السياسـة الإسـرائيلية، الـتي تقـوم علـى أسـاس احتكـار القـوة في المنطقـة، وإضعاف القدرات العربية بكل السبل الممكنـة، وجدت في هـذه الظـروف الفرصـة السانحة لتحقيق أهدافها التوسعية في المنطقة العربية، وتحقيق هدف اسـتراتيجي من أهدافها وهو بلقنة المنطقة، أي تحويلها إلى مجموعة من دول الطوائـف كسـياج حـول إسـرائيل، لتكـون لإسـرائيل الكلمـة العليّـا في المنطقـة، والمثـال اللبنـاني خـير شاهد على ذلك.

فالحرب الأهلية اللبنانية الـتي تمثـل قمـة اسـتخدام العنـف بـين القـوى المتصـارعة، تعد بمثابة المثال الذي ترغب إسرائيل في إيجاده في جميـع الأقطـار العربيـة، الأمـر

الذي يتيح لها تفتيت الأمة العربية وضربها من الداخل، ومن ثم فليس غريباً أن تكون هذه الفترة هي فترة الهيمنة الإسرائيلية على المنطقة، وإسرائيل تسعى إلى إشعال الفتن الداخلية في داخل الأقطار العربية بكل الوسائل الممكنة، سواء بالتدخل المباشر كما هو الحال في لبنان، أم بالأساليب غير المباشرة، وقد ذكر محمد حسنين هيكل في إحدى الندوات المبالغ الكبيرة التي تنفقها المنظمات الصهيونية من أجل توجيه نشاط جماعات الإسلام السياسي وجهة طائفية.

وفيما يتعلق بالبيئة الدولية العربية، يمكن أن نرصد الخصائص التالية:

أولاً- الصدام الحضاري المستعر بين الغرب والعرب، والتفوق الغربي المستمر والمتصاعد، أدى إلى خلق إحساس بالعجز لدى الإنسان العربي، مما أدى دوره إلى تعاظم الشعور بالإحباط واليأس تجاه المستقبل لدى قطاعات كبيرة من أبناء الأمة العربية،

ثانياً- إن حرص السياسات الإمبريالية على تحجيم القوة العربية من خلال خلق المشكلات الداخلية للدول العربية، أو من خلال إنهاكها في بعض الصراعات المحلية لاستنفاد مواردها، أسهم بدرجة ملحوظة في نمو العنف في المجتمع العربي.

ثالثاً-اتجاه العلاقات بين القوتين الأعظم نحو الحرب الباردة الجديدة في نهاية السبعينات ومطلع الثمانينات والصراع على مناطق النفوذ في المنطقة العربية، بالإضافة إلى اتجاه السياسة الأمريكية إلى الهيمنة على المنطقة العربية، والانفراد بتسوية الصراع العربي الإسرائيلي، بما يخدم مصالح إسرائيل، وعلى حساب المصالح العربية، ومع توقيع اتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية، وعجز الأنظمة العربية عن تقديم البديل الفعال، والاجتياح الإسرائيلي للبنان عام1982، وتوقيع الاتفاق الاستراتيجي بين إسرائيل والولايات المتحدة عام1983، بدأت شرعية الأنظمة العربية القائمة في الاهتزاز لدى المواطن العربي، وبدأت ثقته تهتز في إمكانية نجاح هذه الأنظمة في تحقيق أهدافه وطموحاته، وخاصة بعد انهيار

أسعار البترول في الأسواق العالمية، الأمر الذي أثر على المستويات المعيشية للإنسان العربي في الدول البترولية وغير البترولية على السواء، وفي ظل أزمة الشرعية التي عانت منها معظم الأنظمة العربية، وفي غيبة تقاليد الحوار العقلاني المنظم، وفي ظل القيود المفروضة على النشاط السياسي في المجتمع العربي، وكان لابد أن يجد العنف السياسي التربة الصالحة كي ينمو ويزدهر.

الفرع الثاني

في البحث عن حل

إذا كانت ظاهرة العنف السياسي نتاجاً لظروف البيئة الداخلية والخارجية العربية المعاصرة كما أوضحنا في المبحث الأول من هذه الدراسة، فالسؤال الذي نطرحه الآن يدور حول كيفية معالجة هذه الظاهرة التي هي إحدى الظواهر المرضية للحياة السياسية العربية.

ولقد واجهت الدولة العربية القطرية هذه الظاهرة بعدة أساليب نوجزها على النحو التالي:

أولاً- استخدام العنف المضاد، أي عنف الدولة في مواجهة أحداث العنف السياسي التي قد تقع بين فترة وأخرى:

والواقع فالمغالاة في استخدام العنف من جانب الدولة يؤدي عادة إلى ازدياد حدة العنف من جانب القوة المعارضة في الأمد المتوسط والطويل، إذ تولد لديها قناعة بأنه لا سبيل للتفاهم أو التعامل مع القابضين على السلطة في المجتمع إلا باللغة التي يفهمونها ويستخدمونها وهي العنف، الأمر الذي يقود المجتمع إلى الدخول في دائرة العنف اللانهائية، ومن ناحية أخرى أثبتت الخبرة التاريخية أنه لا يمكن لأي نظام سياسي أن يستمر ويحافظ على استقراره استناداً إلى العنف وحده.

ولعل في تجربة نظام شاه إيران الذي سقط على أيدي آيات الله، ما يؤكد هذه الفكرة، فاستخدام العنف من قبل النظام السياسي له حدود، عندما يتعداها لابد وأن يتعرض للسقوط، الأمر الذي يتطلب استخداماً معيناً ولدرجة محدودة من قبل الدولة لمواجهة بعض الحالات الطارئة التي تتطلب ذلك.

ويلاحظ أن عدداً من الأنظمة العربية قد فهمت هذا، فلجأت إلى استخدام العنف بقدر محسوب، بينما استخدمت نظم أخرى العنف بشدة، ومحصلة هذا كله كان نجاح الأنظمة العربية، على تباين استخدامها للعنف، في الاستمرار، ولكن دون التوصل إلى حل تام للعنف السياسي في المجتمع، الأمر الذي جعله بمثابة القنبلة الموقوتة القابلة للانفجار في أي وقت.

ثانياً- الأخذ بأسلوب التعددية السياسية:

اتجه العديد من الأنظمة العربية في الفترة الأخيرة نحو التعددية السياسية لمواجهة تفاقم العنف السياسي في المجتمع، وعلى الرغم من أن الخطاب الرسمي للعديد من الأنظمة يؤكد على أهمية هذا الاتجاه، إلا أن في الواقع أن هذه الأنظمة تتجه هذا الاتجاه بحيطة وحذر، أو بقدر محسوب، الأمر الذي أوجد ما يمكن أن نسميه بالديموقراطية الموجهة إن صح هذا التعبير، حيث يؤكد هذا الاتجاه أن الحياة السياسية في العديد من الأقطار العربية كمصر وتونس والأردن لازالت تعرف ما يسمى بالقوى المحجوبة عن الشرعية، وهي قوى سياسية لها وجودها المؤثر في واقع الحياة السياسية العربية، ولكنها لا تحظى بالاعتراف الشرعي بحقها في ممارسة النشاط السياسي في المجتمع، هذه الحالة تؤدي إلى تفاقم مشكلة العنف السياسي، لأن هذه القوى تلجأ إلى استخدامه من أجل إجبار القائمين على السلطة بالاعتراف بوجودها، أو قد تلجأ إلى العمل السري تحت الأرض، الأمر الذي يرسخ من العنف السياسي.

ثالثاً- محاولة الأنظمة العربية تقوية شرعيتها استناداً إلى عمل وحدوي:
لقد وصلت الدولة القطرية العربية إلى مرحلة الأزمة على كافة المستويات، الأمر الذي أدى إلى تآكل شرعيتها في الوجود، وبالتالي إلى تفاقم العنف السياسي لديها، وقد حاولت الدولة القطرية استعادة قدر من شرعيتها من خلال الاتجاه إلى القيام بنشاط وحدوي عبرت عنه واقعياً من خلال ظهور التجمعات الإقليمية العربية الجديدة، وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه مرغوب ومطلوب، إلا أن اكتفاء

الأنظمة العربية بمحاولة توظيفه للحفاظ على وجودها في السلطة أمر خطير لأنه سيؤدي في المدى المتوسط إلى فقدانها لكثير من أسس شرعيتها، الأمر الذي ينذر بتفجيرها، ومن ثم فلابد من أن يواكب هذا الاتجاه اتجاه آخر، وهو العمل على تعميق الممارسة الديموقراطية، والنظر إلى العمل الوحدوي بوصفه الأداة الرئيسية لتحقيق آمال الإنسان العربي في الحياة الحرة الكريمة.

هذه هي أهم الاجتهادات اتي قدمتها الدولة القطرية في مواجهتها لظاهرة العنف السياسي في المجتمع العربي، وهي اجتهادات أدت إلى جعل العنف كالقنبلة الموقوتة دون أن تعالجه معالجة جذرية تؤدي إلى تطوير أساليب الممارسة السياسية في المجتمع العربي بما من شأنه أن يجنب حياتنا السياسية مخاطر العنف.

والسؤال الآن هل هنالك من اجتهادات أخرى ممكنة في هذا المجال؟؟؟

الإجابة بنعم محاولين أن نعرض بعض هذه الاجتهادات التي نعتقد بإمكانية تحققها:

أولاً- تصحيح بعض الأفكار السياسية الشائعة في المجتمع العربي:

ونقطة البدء في معالجة العنف السياسي في الحياة السياسية العربية تكون من خلال تصحيح بعض الأفكار السياسية، ومن هذه الأفكار فكرة عدم الاعتراف بحق الاختلاف في الرأي، أو ما يعبر عنه أحياناً بعبارة الكل في واحد، فليس صحيحاً على الإطلاق أن الكل واحد، بل المجتمع يتكون من فئات وطبقات وجماعات لها مصالح متعارضة ومتداخلة، ولكل منها ظروفه الاقتصادية والاجتماعية المختلفة التي تؤثر بلا شك في تكوين وعيه السياسي، لذلك لابد من الاعتراف للجميع بحق الاختلاف في الرأي، وهذا الاعتراف لا يعني خروجاً عن الاجماع المنشود، ويستحق صاحبه القمع والتنكيل والإفناء، بل علينّا أن نعترف بحق الاختلاف في الرأي وأن ننظم ممارسة هذا الحق بحيث نعرف كيف نختلف.

ومن الأفكار السياسية الشائعة الخاطئة أيضاً فكرة كون الإنسان العربي فاقد للأهلية السياسية، وهو يحتاج إلى أوصياء عليّه ليمارسوا عنه شئون السياسة، وهذه الفكرة تستند إلى ارتفاع نسبة الأمية بين أبناء الأمة العربية، وإلى تردي الوعي السياسي لدى المواطن العربي، وعزوفه عن المشاركة السياسية بل ورغبته في الابتعاد عن عالم السياسة، مثل هذه النظرة الدونية للإنسان يتولد عنها العديد من الممارسات السياسية الخاطئة المتعالية التي لا تخلو من الاستخفاف ولا تخلو كذلك من القمع.

والواقع أن الإنسان العربي بلغ سن الرشد منذ فترة طويلة، وهو ليس بحاجة إلى أوصياء عليّه، بل هو يفهم ما يجري ويحدث حوله من أمور في عالم السياسة فهماً دقيقاً، ويحلله ويفسره أقرب ما يكون إلى الحقيقة في معظم الأحيان، ولئن عزف عن المشاركة في الحياة السياسية، فهو بهذا السلوك السلبي يسحب بساط الشرعية من تحت أقدام من يمسكون بالسلطة السياسية، وشيئاً فشيئاً يكرس عزلتهم في أبراجهم العاجية، ويجعلهم في الموضع الذي يضعف القوة، فلا يحترم قانوناً تسنه هذه السلطة، ويلجأ إلى التحايل على هذه القوانين لأنه يرى أنها ليست شرعية، ولا عجب بأنه يجد لذة في مخالفة هذه القوانين حتى في أبسط سلوكياته، وإلا فما هو تفسير احترام الإنسان العربي لقواعد المرور في البلدان الأوروبية وعدم احترامه لها في موطنه.

هذه الوضعية تقود الإنسان العربي إلى الحرص على أن يحصل على حقوقه بأساليبه الخاصة وإلى حسمها بنزعاته الفردية التي يمكن أن تصل إلى حد العنف وبعيداً عن السلطة السياسية.

لابد إذن من رفع الوصاية والتعامل معه كمواطن وليس كرعية، مواطن له حقوقه وواجباته المنظمة بقانون شرعي مقبول.

هذا ونصل إلى فكرة سياسية أخرى، وهي إحدى الأفكار الخاطئة التي لها تداعياتها السلبية على الممارسة السياسية في حياتنا المعاصرة، وهذه الفكرة هي

فكرة المستبد العادل التي يستخدمها العديد من الحكام العرب لتبرير بعض الممارسات القمعية، هذه الفكرة تجمع من خلال شقيها عوامل فنائها إذ أنها تجمع بين نقيضين يصعب اللقاء بينهما، إذ كيف يكون المستبد عادلاً.

وكيف يكون العادل مستبداً؟ والحقيقة أنه لا عدل مع استبداد حتى لو حسنت النيات، ولعل في التجربة العربية السياسية المعاصرة ما يؤكد رأينا هذا، فلقد شهدت العقود الثلاثة الممتدة من الخمسينات إلى السبعينات عقداً اجتماعياً ضمنياً بين المواطن العربي والحاكم العربي يقوم على أساس أن يوفر الحاكم للمواكن القدر المناسب من الظروف المعيشية الملائمة مقابل أن يترك له شئون الحكم والسياسة، ولكن لا الحاكم استطاع أن يحقق ما وعد به، ولا المواطن استطاع بالتالي أن يقف سلبياً وهو يرى ظروفه المعيشية تسوء من فترة إلى أخرى، ومن هنا انهار هذا العقد، ودخل المجتمع العربي في دائرة العنف السياسي، خاصة مع غيبة تقاليد الممارسة الديموقراطية.

ثانياً-**تطوير المؤسسات السياسية العربية**:

عندما نتناول هذا الموضوع تثور عادة إشكالية فكرية تتمثل في أن العديد من الباحثين العرب والأجانب يرون أن التقاليد السياسية العربية لا تعرف فكرة المؤسسة السياسية، وهنا يشير الدكتور حامد ربيع إلى أنه ليس لدينا نظم المؤسسات، ويفسر أحد الكتاب الأمريكيين هذه الظاهرة في تاريخنا استناداً إلى أن الإسلام لا يعرف مؤسسات دينية، كما هو الحال في المسيحية التي تقوم على أساس مؤسسي معين.

والواقع أن هذه الإشكالية الفكرية ترجع إلى خلط المفاهيم، خاصة مفهومي السلطة السياسية في المجتمع والمؤسسة السياسية، فإذا ما نظرنا إلى تطور السلطة السياسية في المجتمع الإنساني، فسنجد أنها مرت بعدة مراحل، لعل أهمها مرحلة السلطة المشخصة، وهي المرحلة التي لا تنفصل فيها السلطة عن شخص الحاكم، ومرحلة السلطة المنظمة التي تنفصل فيها السلطة عن شخص الحاكم،

ويكون لها طابعها القانوني غير الشخصي، الذي يخضع فيه الحاكم والمحكوم لأحكام القانون.

وقد وجدت المؤسسات السياسية في كل من المرحلتين سواء مرحلة السلطة المشخصة أم السلطة المنظمة، غير أن الاختلاف فيما بين المرحلتين يتمثل في وظيفة هذه المؤسسات السياسية في نطاق كل من السلطة المشخصة والسلطة المنظمة، وواقع الحال في الوطن العربي أننا لم نصل بعد إلى مرحلة السلطة المنظمة، بل لازلنا نعيش في ظل السلطة المشخصة التي يرتبط فيها القانون والنظام بشخص الحاكم، وأن أخذ هذا النظام بهذا الشكل أو ذاك من أشكال نظم الحكم المعاصرة، فإنه يبقى في جوهره نموذجاً للسلطة المشخصة التي تستند إلى القوة في وجودها سواء أكانت هذه القوة مصدرها الجيش أم القبيلة أم العشيرة أم الدين أم كل هذه المصادر معاً، كما هو حادث في العديد من الحالات، ومن ثم فعندما ندعو إلى تطوير المؤسسات السياسية العربية، فأول ما ندعو إليه هو تطوير مؤسسة الدولة العربية ذاتها بحيث تتحول إلى دولة القانون الذي يخضع له الحاكم والمحكوم.

فإذا ما بدأنا بهذه الخطوة، انتقلنا إلى تطوير وظائف المؤسسات السياسية الأخرى في المجتمع، بحيث تزداد فعاليتها، بما يتلاءم مع تطور المؤسسة الأم وهي الدولة، وهنا نصل إلى دولة المؤسسات التي تستطيع أن تستوعب كافة القوى السياسية في المجتمع لتمارس نشاطها السياسي في إطار هذه المؤسسات، الأمر الذي يعني إمكانية إحداث التغيير المتفق مع الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتغيرة التي يعيشها المجتمع العربي، وقد نتج عن غياب السلطة المنظمة في المجتمع العربي واستمرار السلطة المشخصة، أن أخذت بعض الأشكال الحديثة للمؤسسات السياسية سلبيات عديدة أهمها فقدان المواطن العربي الثقة في الممارسة السياسية من خلال المؤسسات السياسية القائمة، لأنه أدرك أن هذه الأبنية ليست لها الفعالية السياسية كالأحزاب، إذا أن معظم هذه الأحزاب هي أحزاب تقوم على أشخاص تتمحور السلطة حولهم، بل إن هذه الأحزاب التي يطالب بعضها بالديموقراطية على النمط الغربي الليبرالي تفتقد ممارسة

الديموقراطية في تطاق بنائها الهيكلي، هذه الوضعية تجعل المواطن العربي يتجه إلى ممارسة العمل السياسي ممارسة فردية في الأساس حتى وإن كان يعلن انتماءه لهذا الحزب أو ذاك، ومثل هذه الممارسة تكون غير فعالة، كما أنها في ظل حالة اليأس التي يشعر بها من يحاول الممارسة، قد تدفعه إلى الاتجاه إلى أسلوب العنف في مواجهة السلطة القابضة على القوة، لذلك فإن تطوير المؤسسات السياسية العربية لابد وأن يبدأ بتطوير مؤسسة الدولة ذاتها بحيث تتحول إلى دولة تقوم على أساس السلطة المنظمة الخاضعة للقانون، ثم تطوير مؤسساتها السياسية الأخرى كالمؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية والادارية كي تقوم بوظائف جديدة تتوافق مع التحول الحادث في طبيعة السلطة السياسية في المجتمع، ثم يمتد هذا التطوير إلى الأحزاب السياسية وجماعات المصالح وغيرها من المؤسسات السياسية غير الحكومية، حيث تأخذ بالأسلوب الديموقراطي في بناء هياكلها وممارسة السلطة في نطاقها ونصل بذلك إلى الإنسان العربي الذي سيقنع حينئذ بجدوى ممارسة السياسة من خلال هذه المؤسسات.

ثالثاً-ضرورة التخلي عن السلفية السياسية:

قد يظن البعض أن السلفية قاصرة على تيار سياسي معين في المجتمع العربي وهو التيار الإسلامي مع أن الواقع غير ذلك، فالتيار الليبرالي العربي سلفي أيضاً، بحكم استناده إلى مجموعة من الأفكار الغربية، والأمر نفسه بالنسبة للتيار الماركسي والقومي، والمطلوب من كافة القوى السياسية العربية أن تنفض عن نفسها هذه السلفية الفكرية وأن تعيش وسط الجماهير وأن تستمع إلى دقات قلبها وأن تعي شؤونها وشجونها، وأداتها في ذلك الحوار والمساواة والتعددية وقبول الرأي الآخر.

رابعاً-إمكانية التقليل من المؤثرات الخارجية على الحياة السياسية العربية:
في عالم اليوم المعقد المتشابك المصالح لا يمكن لأية دولة أن تنعزل عما يحدث من حولها، وبالتالي تزداد إمكانية المؤثرات الخارجية على الحياة السياسية في

الداخل، ومعظم المؤثرات الآتية من البيئة الخارجية للمجتمع العربي تؤدي في الأغلب الأعم إلى تفاقم العنف السياسي في المجتمع العربي، الأمر الذي يستلزم ضرورة التقليل من هذه المؤثرات أو توجيهها وجهة تتفق وصالح المجتمع العربي، ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا استناداً إلى استراتيجية عربية موحدة تقوم على أساس الاعتماد على الذات والتقليل من حدة التبعية إلى الخارج.

الفرع الثالث

الآفاق المستقبلية لظاهرة العنف السياسي

في الحياة السياسية العربية

وإذا ما حاولنا استشراف المستقبل بالنسبة للظاهرة محل الدراسة يمكن أن نتصور السيناريوهات الآتية:

السيناريو الأول: يتمثل في إمكانية تصاعد العنف السياسي في واقع الحياة السياسية العربية، مما سيؤدي إلى اختفاء الدولة العربية القطرية في بعض أجزاء الوطن العربي لتحل محلها مجموعة من الدول الطائفية، هذا السيناريو التشاؤمي قد يبدو للبعض صعب الحدوث، بيد أننا نعتقد بإمكانية حدوثه استناداً إلى الخبرة المكتسبة من الحرب الأهلية اللبنانية، خاصة وأن بعض القوى الخارجية الإقليمية ترى أن في حدوث هذا ما يحقق مصالحها، وهذا هو الخطر المؤلم الذي يتعين على الأنظمة العربية أن تتجنب حدوثه، لأن ذلك يهدد تلك الأنظمة بالزوال والفناء.

السيناريو الثاني: يتمثل في إمكانية وصول إحدى القوى السياسية الفعالة في الحياة السياسية العربية إلى السلطة من خلال العنف، والقوى الوحيدة المؤهلة للقيام بهذا الدور هي جماعات الإسلام السياسي، وذلك بحكم توافر عناصر القوة اللازمة للقيام بهذا الدور لديها في الواقع المعاصر، وهنا يثور التساؤل عما يمكن أن يحدث في حالة تحقق ذلك، هل سيتراجع وينتهي العنف السياسي في المجتمع العربي أم سيتصاعد؟.

التجربة السودانية تقدم نموذجاً يؤكد ذلك، ومن ثم فوصول قوى الإسلام السياسي إلى السلطة من شأنه أن يؤدي إلى تصاعد العنف السياسي في المجتمع.

ومما يؤكد هذه الأطروحات الفكرية لهذه الجماعات سلوكها السياسي تجاه من يختلفون معها بالرأي.

السيناريو الثالث: ويتمثل في إمكانية تدخل الجيش في الحياة السياسية نتيجة لاستمرار تصاعد العنف السياسي في المجتمع، خاصة وأن الجيش في الأقطار العربية هو أكثر المؤسسات تنظيماً وأكثرها اتصالاً بالتقنية الحديثة، كما أن هناك سوابق تاريخية في العديد من الأقطار العربية شهدت استيلاء الجيش على السلطة، ولا يمكن أن نتوقع في حالة كهذه إمكانية تطور الممارسة السياسية في المجتمع العربي، إذ أن للحكم العسكري أسلوبه الخاص في إدارة شئون البلاد، ومن ثم يمكن أن نتصور إمكانية زيادة عنف الدولة عند حدوث هذا الأمر، وسيكون هذا العنف موجهاً إلى كافة القوى السياسية في المجتمع.

السيناريو الرابع: ويحدث في احتمال نجاح الدولة في قمع القوى السياسية في المجتمع، مما سيوحي بانتهاء العنف السياسي في المجتمع، بيد أن هذا الافتراض وإن تحقق في المدى القصير، فالخبرة التاريخية المعاصرة تؤكد عدم إمكانية استمراره لفترات طويلة، فالدولة لا تقوم استناداً إلى عنف السلطة وشدتها وحده، بل تقوم على رضا الشعب والتفافه حول السلطة، ونسمع عن الحكمة العربية قولها : إذا سمنت الرعية سمن الراعي.

السيناريو الخامس: ويبرز في احتمال نجاح الدولة العربية في تطوير نفسها، بحيث تقوم على أساس السلطة المنظمة الخاضعة للقانون «الدولة القانونية»، وما يترتب على ذلك من تطوير وظائف مؤسساتها السياسية، بحيث تكون فعالة ومؤثرة في صنع القرار السياسي، الأمر الذي يؤدي إلى إقبال المواطنين على المشاركة السياسية من خلال القنوات الشرعية، ويتم التوصل إلى برنامج قومي، وذلك من

خلال الحوار الديموقراطي بين كافة القوى السياسية في المجتمع، بعبارة أخرى يمكن في مثل هذه الحالة التوصل إلى اتفاق حول القواعد التي تحكم قواعد الممارسة السياسية في المجتمع، وفي حالة كهذه يتراجع العنف ويخمد بل تنطفئ جذوته.

السيناريو السادس: وهنا نتصور حدوث درجة من درجات الاندماج والتوحد بين الأقطار العربية، الأمر الذي يتطلب إعادة تنظيم الحياة السياسية وفقاً لهذا المنظور الوحدوي.

هذا ونجزم يقيناً أن الغالبية العظمى من أبناء المجتمع العربي تؤمن بأن حياتها في وحدتها، وأنها ستلتف وستحمي هذه الوحدة بضميرها ووجدانها وإرادتها، فهي الطريق الأمثل لانطفاء لهيب كل تناقض في حياتنا، وامتداد رواق السلام كأفضل ما نبذله للعالم.

مقاومة طغيان السلطات الحاكمة

سبق أن ذكرنا أن الضمانات الدستورية لا تكفي وحدها لتحقيق احترام المبادئ الدستورية، إذ ثبت أن احترام هذه المبادئ لا يتوقف على ما تحوطها به النصوص من ضمانات ورقابة، بقدر ما يعتمد على مدى إيمان الشعب وقوة الرأي العام في احترام المبادئ المذكورة.

إزاء ذلك يصبح هدف الأفراد في مجموعهم تغيير هذا المسلك وإحلال الأوضاع الدستورية السليمة محل الأوضاع التي تقيمها السطات الحاكمة، وحيال عدم استطاعتهم اللجوء إلى الوسائل المنظمة المقررة في الأنظمة الدستورية، تظهر مقاومة الطغيان- الكامنة الثاوية خلف تنظيمات القانون الوضعي- لتكون الضمانة الأولى والأخيرة لحسن تطبيق قواعد القانون الدستوري[1]، ومن ثم فقد كانت مقاومة الطغيان هي رد الفعل الاجتماعي للإخلال بالقاعدة الدستورية المقررة، وبالحريات الأساسية، إخلالاً على درجة كبيرة من الجسامة.

ولا شك أن الاعتراف بحق مقاومة الأفراد للطغيان، يفترض الاعتراف بسيادة الشعوب وبحقها في المشاركة في تنظيم السلطة السياسية في الدولة وفي الرقابة

[1]- يقصد بالمقاومة هنا المقاومة الجماعية والتمرد الشعبي الخاص بالوسائل العامة السياسية وغيرها.

الدائمة على الحكام لضمان احترامهم لأحكام هذا التنظيم، إلا أن هذا الحق ينطوي في الوقت نفسه على تهديد دائم للسلطة السياسية، وتمرد من المواطنين على أوامرها، ولذلك كانت الأسس التي يقوم عليّها هذا الحق سياسية أكثر من كونها أسساً واعتبارات قانونية فنية، إذ ليس من السهل على الحكام أن يضمنوا دساتيرهم الاعتراف بمثل هذا الحق الذي يكفل للمحكومين الاعتراض على تصرفاتهم ومقاومة سلطاتهم بالقوة عند الاقتضاء.

وحيال ذلك تجري أغلب الأنظمة القانونية الوضعية على تحريم المؤامرات والانقلابات السياسية والاضطرابات، والوقوف من حق المقاومة موقف الحذر والريبة والشك، والقاعدة العامة في القانون الوضعي أن صفة المشروعية لا يمكن أن تتحقق لأي عمل من أعمال التمرد والعصيان لأوامر الحكام، بل تعتبر هذه الأعمال مما يهدد أمن الدولة، وإن كان ذلك لا يمنع من ضرورة الاعتراف بأن مقاومة الطغيان تعد وسيلة واقعية ومجدية في بعض الأحيان، بل ويتعذر تفاديها بصفة دائمة دون أن يكون في ذلك أثر للتاريخ وأحداثه.

وهذه الضمانة وإن كان من الجائز ألا تتحقق بصفة منتظمة، إذ ليس من المؤكد عند كل إخلال خطير بالقواعد الدستورية أن يتمرد الرأي العام، ويلجأ إلى مقاومة الطغيان، إلا أن مجرد احتمال حصولها وما يفضي إليه ذلك من نتائج خطيرة هو في حد ذاته ضمان هام يحجم معه الحاكمون عن التمادي في طغيانهم، وقد يحملهم على التراجع عن موقفهم الاستبدادي.

وبصورة عامة فالبحث في إيجاد سند للمقاومة يبتعد عن مجال القانون الوضعي، وينصرف على الأعم الأغلب إلى دائرة القانون الطبيعي، وإلى دائرة البحث الفلسفي، كما ينصرف إلى المبادئ الدينية، إلا أن هذا لا ينفي أن التاريخ يدلنا على وجود بعض النصوص التشريعية التي تضمنت النص على إباحة هذا الحق للشعب ضد الظلم الذي يقع عليّه، حيث أعلنت السلطات الحاكمة بنفسها حق المقاومة السياسية للأفراد.

وعلى ذلك فتناولنا للموضوع سيكون من خلال الزوايا الآتية:

- الفرع الأول: حق المقاومة في الشرائع السماوية.
- الفرع الثاني: موقف الفكر السياسي من إباحة المقاومة.
- الفرع الثالث: حق المقاومة في النصوص التشريعية.

الفرع الأول

مشروعية المقاومة في المسيحية

عند قيام المسيحية لاقى المؤمنون بها في روما صنوفاً من التعذيب، على أن شدة إيمانهم جعلتهم يصمدون، ولكنهم لم يقاوموا السلطة الزمنية، وإنما اكتفوا بإعلان سخطهم في شعائرهم الدينية، ويرجع ذلك إلى أن رجال الكنيسة رفضوا في البداية حق الأفراد في مقاومة السلطات الحاكمة، مستندين في ذلك إلى أن الفلسفة المسيحية قامت على نوع من ازدواج الولاء لدى المسيحي، فهنالك ولاء للسلطة الزمنية المتمثلة في الامبراطور، وولاء للسلطة الروحية المتمثلة في الكنيسة سنداً لما أعلنه السيد المسيح عليّه السلام للمبدأ الشهير: «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله[1]».

وقد عبر "القديس بولس" عن تلك الفلسفة التي تدعو المسيحين إلى طاعة الأباطرة في أمور الدنيا طاعة كاملة بقوله: ((فلتخضع كل نفس للسلطات العليّا، فما السلطان إلا لله، والسلطات القائمة في الأرض، إنما هي من أمره، فمن يعصي السلطات الشرعية إنما بعصي الرب، ومن يعصها حلت عليّه اللعنة))[2].

---

[1]- يذهب البعض إلى أن هذه العبارة تنسب حالياً للسيد المسيح عليه السلام وتنسب أحياناً أخرى-وهو الراجح- إلى القديس بولس.

-انظر في ذلك: الحرية في المذاهب السياسية المختلفة للدكتور يحيى الجمل، بحث منشور بمجلة عالم الفكر التي تصدر عن وزارة الإعلام في الكويت، المجلد الأول، العدد الرابع سنة1970، ص140.

[2]- يراجع في موقف القديس بولس:

بَيد أن الصراع الذي ينشب بين السلطات الزمنية والسلطة الدينية أثر في تحبيذ الكنيسة لفكرة المقاومة، حيث عمد رجال الدين إلى بسط نفوذهم على الحكام الزمنيين، واعتبروا الحاكم بشراً يخضع للقوانين الإلهية، وأعطوا لأنفسهم حق الإشراف على مدى احترامه لهذه القوانين.

وهكذا أصبح الفكر المسيحي يرى في المقاومة عملاً مشروعاً في حالة استبداد الحاكم وخروجه على القوانين الإلهية، لأن في المقاومة في هذا الحالة ما يحقق النفع العام لمجموع الأفراد، ولقد ذهب المتأخرون من رجال الكنيسة إلى عدم الوقوف عند المدلول السلمي للمقاومة، فذهب "بون أفانيتير" إلى أن الشعب من حقه ومن واجبه أن يعزل الحاكم المستبد ولو بالقوة، وقرر "توماس كانتربوري" حق الشعب في قتل هذا الحاكم[1].

وننوه بأننا أمسكنا هنا عن بحث المقاومة في الفكر الإسلامي على أن نعود إلى ذلك في الأبحاث المقبلة.

Burdeau; Traite de science politique. Paris, 1950, op.citT.3, p 452 etsuiv.

وأيضاً: جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن بلال العروسي، دار المعارف بالقاهرة سنة1963، الجزء الثاني، ص265.

[1]- يراجع في ذلك: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون للدكتور طعيمة الجرف ص264 بالقاهرة، سنة1963.

الفرع الثاني

موقف الفكر السياسي من إباحة المقاومة

الغالبية من رجال الفكر السياسي قد نادى بهذا الحق، وإن كان بعضهم ينكر على الشعوب استخدامه، ويرى أن إقراره معناه إمكان تهديد السلطة السياسية والاعتداء على القانون القائم أو الخروج على أحكامه والثورة عليّه وتعديله بغير الوسائل المقررة لذلك، وأمام هذا الخلاف نستعرض تباعاً رأي المعارضين لحق الأفراد في مقاومة طغيان السلطات الحاكمة، ثم رأي المؤيدين لهذا الحق.

رأي المعارضين للحق

يعتبر "مكيافيللي" زعيم هذا الاتجاه فقد كان هدفه الأساسي توحيد إيطاليا، لذا رأى أن السبيل إلى ذلك هو وجود حاكم قوى مستبد لا يقيم وزناً في حكمه للاعتبارات الإنسانية، ويخضع الوسائل إخضاعاً كاملاً له.

وحيال ذلك دعا إلى وجوب سيطرة الأمير على كل مصادر السلطة في الدولة، وبالتالي إلى تقوية السلطة الزمنية إلى حد الاستبداد[1].

ولقد أخذ بهذا الاتجاه في فرنسا "جان بودان jehan bodin" في سنة1576، حيث دافع في مؤلفه الجمهورية عن السيادة وتقديس سلطة الملك وامتداح الحكم المطلق،

---

[1]- يراجع في موقف ميكافيللي:

Chevallier "j.j": les grandes oeuvres politiques de mackiavel a nos jours، paris1966, p7et suiv.

أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى للدكتور ثروت بدوي، القاهرة، سنة1967، ص133 وما بعدها.

فالسيادة عنده هي السلطة المطلقة الدائمة، ومن ثم لا يخضع صاحبها لأي إرادة أخرى، فهو الذي يضع القوانين لرعاياه ويلزمهم بها رغماً عنهم، ويعدلها حسب مشيئته، دون أن يلزم نفسه بها[1].

وإذا انتقلنا إلى الفكر السياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، نجد أن "هوبز" قد حمل لواء الدعوة إلى تأييد السلطان المطلق للحكام، وتحريم مقاومة الأفراد لهم[2]، فالدولة تقوم على أساس الخوف من الحياة البدائية التي قاسى منها الإنسان كثيراً بسبب ما سيطر عليّها من صراع وأنانية وحروب، وحين اختار الأفراد حياة الجماعة السياسية لتخليصهم من شرور المجتمع البدائي، تنازل كل فرد بالعقد عن حقوقه الطبيعية المطلقة للحاكم، والتنازل الكلي عن حق مطلق لا يكون إلا تنازلاً كلياً ومطلقاً أيضاً، لأنه بغير هذا التنازل الكلي ستستمر الحروب والمصادمات مطلقاً بين الأفراد إذا احتفظوا بأجزاء من حقوقهم وحرياتهم[3].

ولقد اتفق "بوسييه bosseut" مع "هوبز" في تمجيد السلطان المطلق للحكام هادفاً بذلك إلى تأكيد الملكية في فرنسا كما كان "هوبز" يرمي إلى تأييد عرش آل ستيورات في إنجلترا، ولكن "بوسييه" لا يرجع هذه السلطة المطلقة إلى مصدر

---

[1]- د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، بيروت،1969، ص471 وما بعدها، د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي "المرجع السابق" ص139 وما بعدها.

[2]- يراجع في فكر هوبز:

Chevalier op cit، p51 et suiv-sabine George; A history of political theory, London, 1949, p399.

وأيضاً: المرجع السابق للدكتور كامل ليلة، ص477 وما بعدها، المرجع السابق للدكتور ثروت بدوي، ص147 وما بعدها.

[3]- وعلى ذلك يختلف هوبز عن بودان، وإن دعا كلاهما إلى السلطان المطلق للحاكم، فقد كان بودان يقيده بالقوانين الدينية والطبيعية ويلزمه باحترام الحريات والملكية، في حين أن هوبز يرى أن الحاكم غير مقيد بأي قانون لأنه هو الذي يضع القانون ويعدله ويلغيه.

شعبي أي عقد تنازل فيه الأفراد عن سيادتهم للحاكم، وإنما يرد السلطة إلى مصدر إلهي، ويقيم السلطان المطلق على أساس ديني[1].

وإذا رجعنا إلى مفكري العصر الحديث، بعضهم قد عارض حق الأفراد في مقاومة طغيان السلطات الحاكمة، هكذا ذهب "إسمان" إلى أنه في الأنظمة الديموقراطية الحرة يوجد دائماً طريق شرعي للوقوف أمام طغيان السلطات الحاكمة، يتمثل على الأقل في الرجوع إلى الهيئات التشريعية في الدولة، ولا يجوز الاستناد إلى حالات المقاومة الناجحة لتبرير شرعيتها لأننا نكون بذلك قد خرجنا من النطاق القانوني إلى الواقع العملي[2].

ويؤيد "كاريه دي مالبرج" هذا الاتجاه، استناداً إلى أن القانون قاعدة سامية لا يمكن المساس بها، لأنه تعبير عن الإرادة العامة لمجموع الأفراد، وبالتالي فلا يحوز المساس به، ولا يجوز للأفراد الامتناع عن طاعته[3].

وهذ هو رأي "أيزنمان"، فالاعتراف للأفراد بذلك خلط بين الأخلاق والقانون ولا يجيز أن تعد هذه المقاومة مشروعة إلا إذا اعترف بها القانون أو جعل منها نظاماً

---

[1]- يراجع في موقف بوسييه من فكرة المقاومة:
المرجع السابق للدكتور كامل ليلة، ص485 وما بعدها، المرجع السابق للدكتور ثروت بدوي، ص151 وما بعدها.

[2] -Esmein "A": éléments de droit constitutionnel, Paris1921. T.2 op cit. pp533 et 534-philppe braud: la notion de liberté publique, op. cit. p235.

[3] -carre de malberg; contribution a la théorie générale de l'etat Paris1922, T.l, p208 note3.

قانونياً، كأن يعتبر القانون الجنائي الجزائي طغيان السلطات الحاكمة عذراً ينزع عن المقاومة الصفة غير المشروعة[1].

والغالبية من رجال الفكر السياسي في العصور المتعاقبة نادوا بهذا الحق، استناداً إلى أنه يقوم على قواعد سياسية أكثر مما يقوم على اعتبارات قانونية، هكذا ذهب "تيودور دي بيز Theodore de Beze" في كتابه عن **حق الملوك على رعاياهم** سنة1575، إلى أن الملك للشعب وليس الشعب للملك، وعلى ذلك فإن الحكام لا يملكون على رعاياهم سلطة استبدادية لا حدود لها، وإنما يلتزمون بعقد أبرم بينهم وبين الشعب، فإن خرجوا عليّه وجب على الشعب فسخه ولو بالقوة[2].

وأكثر من ذلك فمن حق الأقلية الواعية أن تلجأ إلى المقاومة ولو ضد الأغلبية، متى كانت هذه الأغلبية لا تملك وسيلة المقاومة، لأنه لا يجوز أن تكون الأغلبية غير الواعية سنداً لعدم حسن تنفيذ الملوك لشروط العقد وإخلالهم به[3].

أما "جورج بيردو .Burdeau G"، فيذهب إلى أن الاعتراف بحق الأفراد في مقاومة طغيان السلطات الحاكمة ضماناً أساسياً وفعالاً لحماية القانون، ويؤكد

---

[1] -Eisenmann "ch"; la justice constitutionnelle et la Haute cour constitutionnelle d'Autriche, Paris1928 pp46 et suiv.

[2]- ويلاحظ أن هذه الفكرة قد وجدت من قال بها قبل القرن السادس عشر، فلقد بدأت مع تعاليم مارسيل دي بادو Marsile de Padoue في أواخر القرن الرابع عشر، حين أكد أن الشعب هو أساس السلطة المدنية وأنه لذلك يبقى بصفة دائمة مراقباً لمباشرة الملوك لها.

وانظر في ذلك: القانون الدستوري، للدكتور طعيمة الجرف، ص242.

[3]- يراجع في ذلك:

Budreau: Traite de science politique, op, cit. t3, p 466 et 467.

التزام السلطة الحاكمة بالنظام القانوني[1]، ويرى أن هذا الحق لا يختلف عن غيره من الحقوق التي يتمتع بها الأفراد، فلا تجوز ممارسته على النحو الذي يتعارض مع النظام الاجتماعي في الدولة.

ولا شك أن الاعتراف بحق المقاومة ذو فائدة واضحة، فهو يحمي الفرد من تعسف الدولة واستبدادها، كما أنه يقيد في الوقت نفسه الدولة بطريق غير مباشر، إذ يحملها دائماً على احترام الحقوق الفردية والمحافظة على القانون، وبذلك تتفادى حدوث انفجار مفاجئ يعصف بكيانها نتيجة تذمر الأفراد وتعبئة الشعور العام ضدها، وفضلاً عن ذلك ففي الاعتراف بهذا الحق فائدة واضحة لتقدم الدولة وازدهارها، فالطاعة العمياء تمكن الحكام أحياناً من الاستبداد وعدم التفكير في الإصلاح مما يؤخر المجتمع وتطوره نحو الرقي[2].

حق المقاومة في التشريع

ذكرنا أنه لا يتصور أن يضمن الحكام نصوص الدستور اعترافاً بحق الأفراد في مقاومة الطغيان، ويبرر الفقه ذلك بأنه لا محل لمثل هذه النصوص، لأن الدستور باعتباره التنظيم الوضعي لاحتياجات الصالح المشترك، يهدف إلى أن يحيل المقاومة من ظاهرة قوة وعنف إلى وسائل وإجراءات وضعية معترف بها حتى يتفادى بلوغ المجتمع إلى مرحلة الانسداد التي تفضي إلى ظهور مقاومة الطغيان كظاهرة قوة.

لذلك فإن تسجيل الدستور لمقاومة الطغيان كضمانة معترف بها وضعياً ينطوي على مصادرة للمطلوب، فهو بحسب غايته يسعى إلى رسم وتقدير السبل التي

---

[1] -Burdeau"G.": Traite de science politique. Cit، T.3,p 519 et suiv Et Droit constitutionnel et institutions politiques, Paris1976, p44.

[2]- نظرية التنفيذ المباشر للدكتور كامل ليلة، ص574و575.

تغني عن حدوث مقاومة الطغيان، فكيف يعترف بها في نصوصه، وفضلاً عن ذلك فالدستور الذي يتضمن نصاً على إباحة التمرد ضد الاستبداد، إنما هو دستور يحمل في ثناياه بذور الفوضى لأنه يحاول تنظيمها، وهذا غير معقول وغير مستساغ، وليس في الإمكان تحقيقه[1].

وفي الواقع أن إضفاء صفة المشروعية على المقاومة أو عدم إضفائه لا يعرض على القضاء، لأن تحقيق نجاح المقاومة واستيلاء القائمين بها فعلاً على السلطة لا يدع مجالاً للبحث عن مدى مشروعيتها، لأنه لا يعقل أن يحاسب الذين وصلوا إلى الحكم على أنهم متمردون أو متآمرون، وأنهم قلبوا نظام الحكم بالقوة وأخلوا بأمن الدولة.

كما أن فشل المقاومة يؤدي إلى معاقبة القائمين بها باعتبار أن عملهم غير مشروع في نظر الحكام الأصليين، ولا يمكن في هذه الحالة أن تمجد المحاكم المقاومة أو أن تعتبر زعماءها أبطالاً وطنيين، وتعتبر الحكومة القائمة مستبدة، بما يبرر التمرد والمقاومة ويجعلها عملاً مشروعاً، فالنتيجة التي تصل إليها المقاومة هي التي تحدد وضعها، وهي التي تحكم لها أو عليّها دون اهتمام في ذلك بالتنظيم القانوني الذي يسبق المقاومة ويبين مشروعيتها أو عدم مشروعيتها، ومن هنا كانت القاعدة في القانون الوضعي أن صفة المشروعية لا يمكن أن تتحقق لأي عمل من أعمال التمرد والعصيان لأوامر الحكام إلا بعد نجاحه واستيلاء القائمين به فعلاً على السلطة، أما قبل ذلك، فتعتبر هذه الأعمال مما يهدد أمن الدولة ويأتي على خلاف نظامها السياسي، مما يوقع القائمين بها تحت طائلة قانون العقوبات، حيث تجري القوانين الوضعية على تحريم المؤامرات والانقلابات السياسية، وعلى الوقوف من المقاومة موقف الحذر والريبة والشك.

---

[1] -Duguit; Traite de droit coustitutionnel, T.3, op. cit, p305 et806.

وأيضاً: نظرية التنفيذ المباشر في القانون الإداري للدكتور كامل ليلة "المرجع السابق" ص578- النظرية العامة للحريات الفردية للدكتور نعيم عطية "المرجع السابق" ص250 و251.

ومع بداية النصف الثاني من القرن السابع عشر وطلائع القرن الثامن عشر، وجدت فكرة مقاومة طغيان السلطات الحاكمة من أيدها ودافع عن حق الشعوب في اللجوء إليها، باعتبار أن الغاية من السلطة السياسية هي حماية الحقوق والحريات الفردية، وأن الخروج على هذ الغاية يبرر خروج الأفراد على الحاكم ومقاومة طغيانه.

ويمثل "لوك" نقطة بدء في صياغة جديدة لحق مقاومة الطغيان، فيرى أن الإنسان البدائي كان ينعم في حياته قبل الجماعة السياسية بالخير والحرية والمساواة، ولكنه رغب في حياة أفضل، فأنشأ الجماعة حتى يضمن تنظيم الحريات التي كان يتمتع بها في حالة الفطرة، وليمنع الاعتداءات الممكن وقوعها عليّها، وسلك في سبيل ذلك طريق التعاقد لإقامة سلطة تتولى الحكم وتقيم العدل، ومن ثم كانت الحقوق والحريات بمثابة الغاية من السلطة السياسية، وهي لذلك تقيدها وتحدها، فالسلطة التي تمنح للحاكم لا تكون مطلقة، وإنما هي مقيدة بغرض حق للأفراد مقاومته، وسار على هذا الاتجاه في القرن الثامن عشر "رينالPaynal، ومابلي Mably وميرابو Mirabeau"، مؤيدين حق الأفراد في مقومة استبداد الحكام[1]، "وآرنو كاريل Arnaud carel، وفاري سومير Vareilles Sommieres[2]"، واستمر حق الأفراد في مقاومة الطغيان يجد له أنصاراً في الفقه الحديث، فأيده "موريس هوريو وديحي وجيني ولوفر" و"جورج بيردو".

فلقد برر "موريس هوريو" هذا الحق بفكرة الدفاع الشرعي[3]، مقرراً أن مقاومة الشعب لطغيان السلطات الحاكمة يعد عذراً مانعاً من العقاب.

---

[1]- النظم السياسية للدكتور كامل ليلة، ص491، وما بعدها- أصول الفكر السياسي للدكتور ثروت بدوي، ص161.

[2] -Burdeau; op. cit, p 491 et492.

[3] -Hauriou"m"; Prècis de droit constitutionnel, op. cit, 1929,pp712 et713.

وإذا كانت القاعدة المقررة في الوقت الحاضر أنه لا يجوز لأحد أن يقتص لنفسه، فإن هذه القاعدة مشروطة بأن يكفل النظام في الدولة حمايتها، فإذا لم تتوافر للفرد حماية الدولة أو إذا كان يجد نفسه محتاجاً للحماية ضد طغيان الدولة ذاتها، ففي هذه الحالة يجد الفرد نفسه في حالة دفاع شرعي ضد إساءة استعمال السلطات الحاكمة لسلطانها، ويسترد بذلك حقه القديم في القصاص.

أما "دوجي Duguit" فيؤمن بسيادة القانون، ويرى أن القانون مسألة ضرورية في كل دولة، وبدونه لا يستقيم أمرها ولا تستقر أوضاعها، ونتيجة لذلك يعطي الحق للمحكومين في هدم الحكومة المغتصبة بالقوة، لأنهم حين يفعلون ذلك فهم يؤكدون ويضمنون سيادة القانون[1].

ويذهب "جيني Geny" إلى أن إعطاء الأفراد الحق في المقاومة الجماعية، عندما يتعرضون لاعتداء صارخ على حرياتهم وحقوقهم، يؤمن حسن تطبيق القانون، ويجعل للفكرة القانونية المستندة إلى العدالة سمواً على قواعد القانون الوضعي[2].

ويرى "لوفور Lefur" أن عدم الاعتراف للمواطنين بالحق في مقاومة طغيان السلطات الحاكمة، يؤدي إلى الاعتراف بمشروعية الاستبداد من الناحية النظرية، ويثبت دعائمه من الناحية العملية، وبالتالي فمقاومة الطغيان حق من الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها الأفراد[3].

وإذا كنا قد ذكرنا أن البحث في إيجاد سند لإباحة المقاومة يجب أن يبتعد عن مجال القانون الوضعي، فهذا لا ينفي وجود بعض النصوص التشريعية التي تضمنت النص على إباحة الحق للشعب في أن يقاوم ضد الظلم الذي يقع عليّه.

---

[1] -Duguit"l": Traite de droit constitutionnel, op. cit,79 et suiv.

[2] -Geny"f"; Science et technique en droit privé positif, T.4, Paris,1924, P120 et134.

[3] -LeFur"l": Reponse a l'enquete de M.Riqute, Paris,1927,p88.

فالتاريخ يدلنا على فترات أعلنت فيها السلطة العامة بنفسها حق المقاومة السياسية للأفراد، وإن كانت هذه التصريحات من السلطة العامة قد تضمنتها غالباً إعلانات الحقوق، دون أن تجري بها نصوص القوانين المعمول بها في الدولة مما يقف بها عند مجرد الرغبات السياسية دون أن يكون لها مدلول قانوني محدد.

ويعتبر العهد الأعظم في إنجلترا Magna Charta، الذي انتزعته البارونات في سنة1215 من الملك "جان سانتير"، من أوضح الأمثلة في العصور الوسطى على ذلك، فلقد قرر هذا العهد أن كل حكم يصدر في المستقبل مخالفاً لقواعده يعد باطلاً ولا أثر له، ولضمان حسن تنفيذ ذلك، نص في العهد على تعيين هيئة من خمسة وعشرين حارساً من بين أعضاء المجلس الكبير، يكون لها حق استخدام القوة ضد الملك إذا حاول الخروج على القيود المفروضة في العهد[1].

ومن ذلك أيضاً إعلان الحقوق الأمريكي، الذي صدر نتيجة لمؤتمر فيلادلفيا في 4يوليو سنة1776، حيث ورد فيه أن من حق الشعب أن يعزل حكومته ويعين حكومة أخرى، إذا تبين أن الأولى كانت ترمي إلى إخضاع الشعب للاستبداد المطلق، فالحكومات لا تنشأ إلا لغرض واحد هو حماية الحقوق الطبيعية للإنسان فإذا لم تحترم هذا الغرض، أو إذا تكرر مخالفتها للقواعد الدستورية، كان للشعب الحق في أن يخرج عليّها ويأتي بغيرها[2].

ولعل أهم النصوص وأكثرها وضوحاً واعترافاً بحق المقاومة، تلك التي تضمنتها الإعلانات الثورية المختلفة التي صاحبت الثورة الفرنسية في مراحلها المتعددة، فلقد سجل إعلان الحقوق الصادر في سنة1789 مقاومة الطغيان ضمن الحقوق

---

[1]- راجع في هذه الهيئة: حكومة الوزارة للدكتور السيد صبري، ص75 و76.

[2]- يراجع في هذا الإعلان:

Burdeau "G": Traite de science politique, op. cit, T.3, p495.

الطبيعية للأفراد التي نص عليّها في المادة الثانية، حيث قرر وجود حقوق طبيعية للأفراد غير قابلة للتنازل عنها، وتتمثل في الحرية والملكية والأمان ومقاومة الظلم، كما فرض على الدساتير الحرة أن تنظم كيفية ممارسة الحق في المقاومة.

ولقد كان إعلان الحقوق الصادر في سنة1793 أكثر إفاضة في التحدث عن مقاومة الطغيان، حيث أوضحت المادة33 أن حق مقاومة التصرفات الاستبدادية ليس إلا نتيجة لحقوق الإنسان الطبيعية الأخرى، كما أوضحت المادة34 أن الاستبداد الموجه إلى فرد واحد في الجماعة هو استبداد بكل عضو من أعضائها، وقررت المادة35 أنه إذا اغتصبت الحكومة حقوق الشعب، فالمقاومة الشعبية والفردية لتصرفها الاستبدادي تمثل حينئذ أقدس حقوق الإنسان وألزم واجباته الطبيعية[1]، ويؤكد هذا النص الأخير أن لمقاومة المشروعة ليست فقط المقاومة السلبية وإنما المقاومة الإيجابية أيضاً، كما أن الحق فيها لم يقتصر على المقاومة الجماعية بل امتد ليشمل كل فرد في الجماعة[2].

ولكن حق المقاومة قد اختفى من آخر إعلان للحقوق صدر في فرنسا سنة1795، وقد عللت اللجنة التي وضعت ذلك الإعلان إغفال النص عليّه، بأنه يؤدي إلى مخاطر ويفتح الباب أمام أضرار جسيمة تتمثل في إساءة استعمال ذلك الحق دون قيد[3].

---

[1]- النظرية العامة للحقوق الفردية للدكتور نعيمة عطية، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص251.

[2]- انظر في هذا المعنى:

Burdeau"G": Droit constitutionnel et institutions politiques op, cit, p41.

[3]- نظرية التنفيذ المباشر للدكتور كامل ليلة، ص567.

ولقد حدث في بلجيكا عند وضع دستور سنة1830، أن انتهت لجنة وضع الدستور إلى عدم ذكر حق المقاومة بين نصوص الدستور، استناداً إلى أن مثل هذا النص يمثل خطراً على الدولة، وأن الحق في المقاومة يمكن أن يوجد دون حاجة لنص، فالنص لا يمكن أن ينظم هذا الحق، كما أن عدم النص لا يمكن أن ينفي وجوده[1].

وعلى ذلك أصبحت القاعدة هي إغفال النص على حق المقاومة، سواء في إعلانات الحقوق أو في الوثائق الدستورية[2]، وإن كان هذا لا يمنع من الاعتراف بأن مقاومة الطغيان هي وسيلة واقعية ومجدية في بعض الأحيان، بل ويتعذر تفاديها بصفة دائمة دون أن يكون في ذلك تجاهل للتاريخ وأحداثه.

---

[1]- المرجع السابق، ص579.

[2]- ولقد برر بيردو هذا الاتجاه من جانب الدساتير الحديثة بحجتين: الأولى، تتمثل في صعوبة الاعتراف رسمياً بهذا الحق في الحكومات الديموقراطية التي تنبع من الشعب ولمصلحته، ويرجع ذلك إلى أن هذا الحق قد ارتبط بصراع الشعوب للحرية ضد سلطان الملوك المستبدين، وحين انتشر الفكر الديموقراطي وتأكدت حريات الشعوب وسيادتها، انهار سند الحق في المقاومة، لأن الديمقراطية لا تقوم على الطغيان والاستبداد.

والثانية، تتمثل في انتشار المذهب الماركسي مما جعل دساتير الديمقراطيات الشعبية في مجموعها لا تتضمن النص على مثل هذا الحق، ويرجع ذلك إلى أن السلطة العامة في هذه الديمقراطيات تقوم على سند شعبي بهدف موازنة جميع القوى الاجتماعية في الدولة، ومنع استغلال الإنسان للإنسان، ولذلك فهي لا تستشعر الحاجة إلى الاعتراف للأفراد بحق مقاومتها أو منازعتها السلطان الذي تحتاج إليه لدفع كل ما يهدد استقرار النظام الجديد أو يعتدي على كيان الدولة وأمنها.

يراجع في ذلك:

Burdeau"G": Traite de science politique op. cit, p 197 et suiv.

الفرع الثالث

طبيعة الدفاع الشرعي العام في الشريعة الإسلامية

يكون الدفاع الشرعي العام بمناسبة عدوان على حق من حقوق الله.. فيبيح دفع هذا العدوان بما يصل إلى حد القتل أو القتال[1].

وسبب الإباحة هنا راجع إلى أن الفرد يمارس رخصة داخل واجب فرضه الشارع عليّه في إنكار المنكر، فكل حق في الإسلام يتضمن واجباً هو جانب من حق الله في ذلك الحق، وكل واجب يتضمن حقاً، أو بالأدق رخصة تقتضيها ممارسة ذلك الواجب.

وواجب إنكار المنكر- عند الفقهاء- واجب كفائي[2]، بمعنى أنه إذا قام به بعض كاف سقط عن الباقي، وإن لم يقم به ذلك البعض الكافي فقد أثمت الأمة كلها بترك هذا الواجب.

وعلى هذا الذي قاله الفقهاء، فإن شراح القانون لم يستطيعوا أن يرتفعوا بمقاومة الظلم-وهي إحدى صور الدفاع الشرعي العام في الإسلام-لم يستطيعوا أن يرتفعوا به أكثر من مرتبة الحق، فقد أعلنت الثورة الفرنسية في إعلان حقوق

---

[1]- د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، ص283.

[2]- فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، ج3 ص19، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: تفسير الكشاف، ج1 ص319، محي الدين ابن العربي: أحكام القرآن، ج1 ص128، للقرطبي: أحكام القرآن، ج4 ص165، أحمد بن على الرازي الجصاص: أحكام القرآن، ج2 ص29، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، ج4 ص179 مواهب الجليل، ج3 ص348.

الإنسان الصادر في سنة 1799 أن حقوق الإنسان هي الحرية، والملكية والمساواة، ومقاومة الظلم.

"Liberté، Propriété، égalité، résistance، à l'oppression"

وبقي الإسلام متفرداً بجعل مقاومة الظلم وغيره من صور المنكر في المجتمع الإسلامي واجباً وليس مجرد حق، فيرتفع بالمجتمع إلى مستوى من الإيجابية لا يصل إليه نظام آخر، ويحقق بذلك كفالة القضاء على كل انحراف يظهر من جانب السلطة!.

بيد أننا نرى أن واجب الدفاع الشرعي العام، ليس مجرد واجب كفائي بحيث إذا قام به البعض الكافي سقط عن الباقين، فذلك ما قد يؤدي إلى شيء من التواكل يضعف فاعليّة ذلك الواجب الخطير... لذلك فقد رأى بعضهم أن ذلك الواجب واجب عيني على كل فرد من أفراد الأمة إذا تحققت شروطه على النحو الذي سنشير إليه[1].

المطلب الأول

شروط الدفاع الشرعي العام

1- وقوع المنكر:

وقد فضل البعض[2] تعبير المنكر على تعبير المعصية باعتباره أعم، ويتسع لكل ما أنكره الشرع الحكيم، من كفر أو فسوق أو عصيان.

وتقدير المنكر يكون بالرجوع إلى شرع الله... فكل ما أنكره شرع الله فهو منكر ولو تعارف عليّه الناس، وكل ما عرّفه شرع الله فهو معروف وإن أنكره الناس.

---

[1]- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص285.

[2]- الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2 ص285.

2- **دفع المنكر بالقدر اللازم والمناسب:**

أي بالقدر اللازم كماً والمناسب كيفاً.

3- **ألا يؤدي الدفع إلى ما هو أنكر منه:**

وهو شرط هام.. لأنه إذا أدى دفع المنكر لما هو أنكر منه فقد وجب دفع الأشد بالأخف، ووجب الانتهاء عن دفع المنكر وإلا كان الدافع واقعاً في معصية أشد من التي ينهى عنها[1].

وهذا الشرط مأخوذ من قول الله تعالى ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ **الأنعام/108**، كما أنه مأخوذ من القواعد الكلية التي قامت عليّها شواهد من أدلة الشريعة: مثل دفع الضرر الأكبر بالضرر الأصغر، ودفع الضرر مقدم على جانب المنفعة.

4- **شروط في المحتسب:**

العلم قبل الإنكار، والحلم عند الإنكار، والصبر بعد الإنكار، وذلك عدا الشروط العامة الواجبة في كل تكليف[2].

---

[1]- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص290.

[2]-المرجع السابق، ص291.

المطلب الثاني:

مراحل الدفاع الشرعي العام

هذه المراحل.. ضرورة من أجل ذلك كانت المرحلية ضرورة للتوفيق بين هذه الضرورات!، فإذا ما أمكن حفظ الشرعية.. بتضحية أقل فلا ينبغي أن تتجه إلى الأكثر وإذا لم يمكن حفظ الشرعية إلا بتضحية أكبر.. فلتكن التضحية الأكبر.. ولتبق الشرعية فإنها .. أساس للأمة وأساس للدولة.. ولا بقاء لبناء بغير أساس...

فقد تؤدي إلى تقويم المعوج وتغيير المنكر.. فإن أُدت فلا يلجأ إلى التي بعدها[1].

مراحل الدفاع الشرعي العام

المرحلة الأولى **إنكار القلب**:

هذا الجزاء واجب وليس مجرد حق، وهو واجب عيني في مواجهة كافة المسلمين.. إذ لا يملك أحد أن يعتذر بعدم القدرة عليّه.

وهو بالنسبة للجميع كذلك واجب عيني إذ لا يصح إنكار اليد أو اللسان مع رضى القلب وإلا تخلف عن العمل ركنه المعنوي، وكان ثلمة في إيمان المسلم أن يرضى قلبه بمنكر يخالف شرع اللّه[2].

المرحلة الثانية **إنكار اللسان "أو جهاد الكلمة"**:

شرعية هذا الجزاء:

1- من كل النصوص التي شرعت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..

---

[1]- د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص293

[2]- المرجع السابق، ص295

فلا شك أن من صور هذا وذاك إنكار اللسان.

2- من نصوص خاصة صرحت: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه".

مراحل الكلمة:

كما كان لجهاد المنكر مراحل.. ففي جهاد الكلمة مراحل!

1- **مرحلة التعريف:**

ويقصد بها تعريف مرتكب المنكر بأن ما يرتكبه منكر.. وهذه تكون في عبارة رقيقة غير جارحة.

﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ **طه/44**.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ **الأنفال/24**.

2- **مرحلة الوعظ والنصح:**

وهنا أيضاً رفق ولين ﴿وادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ **النحل/125**، ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ **العنكبوت/46**.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ **آل عمران/64**.

3- **مرحلة التعنيف في القول:**

مثل قول هود لقومه عاد بعد أن طال بهم الأمد :﴿ وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ﴿50﴾ يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عليّه أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ **هود/50-51**.

المرحلة الثالثة "**الامتناع إسقاط حقوق الحاكم**":

إذا فشل إنكار القلب مع الاعتزال، وفشل معه جهاد الكلمة بمراحله الثلاث السابقة، فلابد من مرحلة ثالثة تسقط فيها حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة، ويتحقق به الامتناع من تنفيذ أمره أو أوامره تبعاً لقدر المعصية التي ارتكبها والمنكر الذي قارفه.

طبيعة هذا الجزاء:

قد يبدو هذا الجزاء سلبياً، وهو كذلك في مظهره، لأنه لا يقتضي فعلاً، لكنه يقتضي تركاً أو امتناعاً.

لكن فاعليّته لا تنكر، إن إسقاط حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة، تؤدي بالضرورة إلى سقوطه أو إسقاطه! إذا لم يرعو ويبعد عن غيه!، وهو -كالنهي عن المنكر- ليس مجرد رخصة أو حق!.

إنه كذلك واجب، واجب على المسلمين، يقرع به أدناهم، أنف أعلاهم، وهو ليس كما يتبادر واجباً كفائياً إن أتاه البعض سقط عن الآخرين، لكنه واجب عيني بالنسبة لكل من توافرت فيه شروطه، وأولها القدرة! فكل من قدر على الامتناع وجب عليّه وإلا تحقق فيه الإثم، وحقت عليّه المسؤولية باعتباره شريكاً للحاكم في إثمه!

أ-ويجد لهذا الجزاء أساسه الشرعي في كل نصوص الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لأنه لون من الأمر أو النهي بالفعل السلبي- وهو الامتناع.

ب-وإلى جوار ذلك نصوص خاصة بهذا اللون من الإنكار.

مثل قول الرسول ﷺ: ﴿سَيَكُونُ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ مِنْهُمْ وَتَنْكَرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ بَرِيءٍ وَمَنْ أَنْكَرَ سَلِمَ، وَلَكِنَّ مَنْ رَضِيَ وَتَابِعَ﴾[1].

المرحلة الرابعة **إسقاط الحاكم أو عزله:**

تكييف هذا الجزاء:

تحدث الفقهاء عن أن الخليفة ينعزل بفسقه، وتحدثوا عن فسق العقيدة وفسق الجوارح، وتحدثوا عن نقص الأطراف كأسباب للعزل[2]، وتحدثوا عن عزل الحاكم لجوره وظلمه[3].

وروى ذلك عن الشافعية: أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير[4].

وقال "البغدادي": ((ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليّه في العدول به من خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره – وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضائه وعماله وسعاته إن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم) وقال "الغزالي": ((إن السلطان الظالم عليّه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسلطان[5])).

---

[1]– جزء من حديث رواه مسلم.

[2]– هذا قول الماوردي "الأحكام السلطانية"، ص16

[3]– روى ذلك عن الأحناف "ويعزل به أي بالفسق والجور–إلا الفتنة"، محمد بن عبد الرحمن **الحصفكي**: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار المختار،ج1، ص115"، الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف: المسامرة شرح المسايرة في علم الكلام، ص167.

[4] – سعد الدين التفتازي: شرح العقائد النسفية، ص145.

[5] – أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2–ص13.

وقال الشهرستاني: ((وإن ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر انخلع منها أو خلعناه[1])).

المرحلة الأخيرة "**إسقاط الحكم أو نظرية الخروج**":

لا شك أنه تواجه الأمة في ذلك الصعوبات الأولى:

فالخروج على النظام ليس بالأمر الهين، لما تراق فيه من دماء، ولما قد يؤدي إليه من الإتيان على البنيان من القواعد، فينقضّ على من فيه، وهذه قد تكون فتنة. كذلك فالسكوت على نظام غير شرعي ليس بالأمر الهين، وهو يحاد الله ورسوله والمؤمنين، وتلك بلا ريب فتنة كبرى، أكبر من القتل!.

حجج أهل الصبر:

وهم يرون وجوب الصبر وتحريم الخروج استناداً إلى ما يلي:

1- أمر الله بطاعة أولي الأمر: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ **النساء/59**.

وبالرد إلى الله والرسول عند التنازع: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ **النساء/59**.

2- قوله عليّه الصلاة والسلام فيما رواه أبو هريرة: ﴿سَتَكُونُ فِتَنٌ، الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي، وَمَنْ يُشْرِفْ لَهَا تَسْتَشْرِفْهُ، وَمَنْ وَجَدَ مَلْجَأً أَوْ مَعَاذًا فَلْيَعُذْ بِهِ﴾ [2].

---

[1] - محمد بن عبد الكريم أبو الفتح **الشهرستاني**: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص496.

[2] – محمد بن اسماعيل **البخاري**: صحيح البخاري، ج9 ص64.

3- قوله عليّه الصلاة والسلام فيما رواه "حذيفة بن اليمان": ﴿كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللّه- صلى اللّه عليه وآله وسلم- عَنِ الخَيْرِ وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ؛ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّه، إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللّهُ بِهَذا الخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هَذا الخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذَلك الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَفيه دَخَنٌ، قُلْتُ: وَمَا دَخَنُه؟ قَال: قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ، قُلْتُ: فَهَلْ بَعْد ذَلكَ الخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: نَعَمْ، دُعَاةٌ إِلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّه صِفْهُمْ لَنَا؟ فَقَالَ: هُمْ مِنْ بَنِي جِلْدَتِنَا وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا، قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذلك؟ قَالَ: تَلْزَمُ جَمَاعَةَ المُسْلِمِينَ وإِمَامَهُمْ، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلا إِمَامٌ؟ قَالَ: فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ حَتَّى يُدْرِكَ المَوتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ﴾[1].

4- قوله عليّه الصلاة والسلام فيما رواه ابن عمر: ﴿لا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقابَ بَعْضٍ﴾[2].

5- قوله عليّه الصلاة والسلام فيما رواه ابن عباس: ﴿مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهه فَلْيَصْبِرْ، فَإِنّه مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ فَمِيتَةٌ جَاهِلِيّةٌ﴾[3].

6- قوله عليّه الصلاة والسلام فيما رواه عبادة بن الصامت: ﴿دَعَانَا النَّبِيَّ ﷺ فَبَايَعْنَاهُ فَقَالَ فِيمَا أَخَذَ عَلَى لَيِّنَا أَنْ بَايَعْنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مُنَشَّطِنَا

---

[1]- البخاري: ج9 ص65.

[2]- البخاري: ج9 ص60.

[3]- البخاري: ج9 ص63.

ومكرهنا، وَعَسَرَنَا وَيَسَرَنَا وَأَثَرَهُ عَلَى لَيِّنَا، وَأَلَّا نُنَازِعُ الأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بواحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهُ فِيهُ بُرْهَانٌ﴾[1].

7- قوله عليّه الصلاة والسلام: ﴿عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ، فِيمَا أَحَبَّ أَوْ كَرِهَ، إِلا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَمَنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلا سَمْعَ عَلَيْهِ وَلا طَاعَةً﴾[2].

8- ﴿وعن عَوْف بْن مَالك الأَشْجَعِيّ رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّه صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ، قَالُوا: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللّه، أَفَلاَ نُنَابِذُهُمْ عِنْدَ ذَلِكَ؟ قَالَ: لاَ مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصّلاَةَ﴾، ولاشك أن الإشارة إلى إقامة الصلاة إشارة إلى إقامة الدين كله.. وإنما اقتصر النص عليّها باعتبارها عمود الدين[3].

9- قوله عليّه الصلاة والسلام: ﴿مَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاه صَفْقَةَ يَدِه وَثَمَرَةَ قَلْبِه فَلْيُطِعْه مَا اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُه فَاضْرِبُوا عُنُقَ الآخَرِ﴾[4].

10- وعن الزبير بن عدي قال: ((أتينا أنس بن مالك فشكونا إليه ما نلقى من الحجاج فقال اصبروا فإنه لا يأتي عليّكم زمان إلا الذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم، حديث سمعته من نبيكم ﷺ)) [5].

---

[1]- البخاري: ج9 ص59، والكفر البواح: الظاهر.

[2]- متفق عليه.

[3]- في هذا المعنى الدكتور محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الاسلام، ص163، والحديث رواه مسلم.

[4]- مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيسابوري: صحيح مسلم.

[5]- البخاري.

11- وقوله عليّه الصلاة والسلام فيما يرويه ابن عمر وأبي موسى: ﴿مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنّا﴾[1].

12- واعتزال عدد غير قليل من الصحابة لفتنة الخروج على عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه كعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد وعدم استجابة عثمان لطلب الثوار، وما حدث للحسين ومن خرجوا معه، وقد نصحوا من عدد من الصحابة بعدم الخروج.

13- الحفاظ على وحدة الأمة وتجنبها الفتنة.. غاية كبيرة ضرر التفريط فيها كبير، والضرر الأكبر يدفع بالضرر الأصغر[2]!.

حجج أهل السيف[3]:

وهم يرون وجوب الخروج بالسيف استناداً إلى ما يلي:

1-قول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ **المائدة/2**.

2-قوله تعالى:﴿ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ **الحجرات/9**.

3-قوله عليّه الصلاة والسلام: ﴿مَن رَأَى منكُمْ مُنكرًا فَلْيُغَيّرْهُ بيده، فإنْ لم يَستَطعْ فبلسانه، فإنْ لَم يَسْتَطعْ فبقَلبِه، وذَلكَ أضْعفُ الإيمانِ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلكَ مِنْ الإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ﴾[1].

---

[1]- البخاري.

[2]- الدكتور محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الاسلام، ص164.

[3]- يذكر ابن حزم أن على هذا الرأي طوائف من أهل السنة على رأسهم علي بن أبي طالب وكل من كان معه وعائشة وطلحة والزبير وكل من كان من الصحابة ومعاوية وعمرو بن العاص والنعمان بن بشر وكل الذين كانوا معهم من الصحابة والأئمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك والشافعي وشريك وداوود وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية.

4- ﴿ لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ، وَعَلَى أَحَدِكُمُ السَّمْعُ أَوِ الطَّاعَةُ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِنَّ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ﴾[2].

5- ﴿عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ﴾[3].

6- ﴿وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنْ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عُقَابًا مِنْهُ، ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ ﴾[4].

ويقول "ابن حزم" إنه لما كانت مجموعة الأحاديث الأولى توافق معهود الأصل فهي تتفق مع طبيعة المرحلة الأولى التي لم يؤمر فيها المسلمون بقتال، وكانت مجموعة الأحاديث الثانية قد جاءت بشريعة زائدة هي القتال والخروج.. فإن المجموعة الثانية ناسخة للأولى.. ومن قال بغير ذلك فقد أفتى بما ليس له به علم[5].. الخ.

ويوافق "ابن حزم" في رأيه مجموعة من المحدثين[6].

---

[1]- رواه مسلم.

[2]- رواه مسلم.

[3]- رواه مسلم.

[4]- رواه الترمذي.

[5]- ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص171 وما بعدها.

[6]- الإمام محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص65، الشيخ رشيد رضا: الخلافة، ص43، المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ص58، الدكتور عبد الرزاق السنهوري: الخلافة، ص183 "بالفرنسية" محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم، ص143-146، محمد

ويقدم بعضهم أدلة أخرى[1]:

- مثل قوله عليّه الصلاة والسلام فيما روى عن عبد اللّه بن عمر: ﴿كُنّا إذَا بَايَعْنَا رَسُولَ اللّه ﷺ عَلَى السّمْعِ وَالطّاعَة، يَقُولُ لَنَا رَسُولُ اللّه صَلّى اللّهُ عَلَيْه وَسَلّمَ: فِيمَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[2].
- وقوله عليّه الصلاة والسلام فيما روى عن معاذ ﴿لَا طَاعَةَ لِمَنْ لَمْ يُطِعْ اللّهُ﴾[3].
- وقوله عليّه الصلاة والسلام فيما روى عن عبادة بن الصامت ﴿لَا طَاعَةَ لِمَنْ عَصَى اللّه تَعَالَى﴾[4].
- وقوله عليّه الصلاة والسلام فيما روى عن عليّ بن أبي طالب: ﴿لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ إنَّمَا الطَّاعَةُ فِي المَعْرُوف﴾[5].
- وقوله عليّه الصلاة والسلام فيما روى عن أبي سعيد الخدري: ﴿أَفْضَلُ الجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانَ جَائِرٍ﴾[6].

يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص107، أحمد هريدي: نظام الحكم في الإسلام، ص140.

[1]- محمد أسد: في منهاج الحكم في الإسلام.

[2]- رواه مسلم.

[3]- رواه أحمد.

[4]- رواه أحمد.

[5]- البخاري ومسلم.

[6]- رواه داود وابن ماجة والترمذي.

المذهب الوسط:

وبين القول بوجوب الخروج والقول بوجوب الصبر وتحريم الخروج، رأى البعض جواز الخروج دون أن يرتفع به إلى مستوى الوجوب ولا أن يهبط به إلى مستوى التحريم.

وهم في ذلك مستندون إلى مسلك بعض الصحابة الذين لم يشاركوا في الخروج، وفي الوقت نفسه لم ينكروا على الخارجين، فعبروا بذلك عن الإباحة دون الوجوب أو التحريم[1].

المطلب الثاني:

رأي الفقهاء المحدثين

لا شك أن نظاماً شرعياً يقوم على الأسس الشرعية الثلاثة:

إقامة شرع الله، دولة مسلمة، أمة مسلمة، هو نظام يحرم الخروج عليّه ويعد الخروج عليّه خيانة عظمى، عقوبتها حد الحرابة ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ **المائدة/33**.

وهو ما ناقشه الفقهاء تحت جريمة البغي أو حد الحرابة وإزاء النظام الشرعي، فإن المسلمين جميعاً مدعوون لطاعة النظام ونصرته، وافتدائه بكل عزيز من دم أو مال وحراسته حراسة منهج وقلب[1].

---

[1]- القاضي ابن محمد عبد الله بن مسلم **الكناني**: العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، ج2 ص113، ورسالة الدكتور فتحي عبد الكريم: في نظرية السيادة، ص314.

1- أما اذا كان النظام غير شرعي فإنه على قدر خروجه على الشريعة الإسلامية يكون التقويم، ويندرج ابتداء، من إنكار القلب مع الاعتزال، إلى إنكار الكلمة بمراحلها، من تعريف، إلى نصح، إلى تعنيف، ثم يأتي إسقاط حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة، إزاء كل عمل غير شرعي ثم إزاء النظام إن تتابع في عدم الشرعية، ثم تأتي مرحلة إسقاط الحاكم وعزله وهو إجراء سياسي يلجأ إليه إن فشلت الوسائل السابقة.

وكل هذه الوسائل تصح إن كنا في حالة من عدم الشرعية لا تصل حد الكفر البواح أما إن بلغ الأمر حد الكفر البواح، فلا محل للصبر، ولا مناص من الخروج[2].

وفي الحقيقة تحتاج القضية إلى مزيد من التفصيل، وأصل ذلك أن الاعتراف بالغلبة اعتراف ضرورة.

فالسلطة الشرعية في الإسلام تقوم على ركنين:

أولهما: إقامة شرع الله.

ثانيهما: الرضى.

ولقد قامت في تاريخ الإسلام سلطات متغلبة على غير رضى من المسلمين، ورغم تخلف الرضى كأساس ثان لشرعية السلطة، فلقد اعترف بها الفقهاء وتعاملوا معها.

هذا الاعتراف ضرورة تماماً كتناول الميتة فإنه محظور، ولكن الموت أشد منه[3].

---

[1]- د. جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص325.

[2]- د. جريشة: المرجع السابق، ص326.

[3]- في هذا المعنى -على سبيل المثال تحليل رائع لحجة الإسلام الإمام الفقيه الغزالي- الاقتصاد في الاعتقاد، ص116.

أو هو بتعبير آخر «اعتراف واقع»، ضرر أكبر بضرر أصغر.

ومن ثم فلا حجة تستمد من سبق قيام مثل هذه الأنظمة المتغلبة ولا من بقائها.

2- الخروج على نظام شرعي ليس بغياً:

فمهما كان الخروج غير موافق للشروط، فإنه لا يعد بغياً لأن البغي كما عرفه الفقهاء «هو خروج على إمام حق بغير حق[1]»، والخروج في مثل هذه الحالة هو بحق وعلى إمام غير حق!

3- الاعتراف بشرعية الخروج عند نجاحه:[2]

إذا لم تتوافر للخروج شروطه، لكنه نجح في تغيير الوضع غير الشرعي، فإما أدى ذلك إلى قيام شرعي فهم يعترفون به اعترافاً قانونياً، وإما أدى إلى قيام وضع لا تتوافر فيه الشرعية الكاملة فهم يعترفون به اعتراف ضرورة أو اعترافاً واقعياً كما كان اعترافهم بالنظام السابق.

4- متى يكون الخروج:

رفع التعارض بين الرأيين:

الذين قالوا بالصبر أعملوا الأحاديث السابقة، وخشوا الفتنة وتفتيت الأمة.

والذين قالوا بالخروج أعملوا أحاديث أخرى وقالوا بنسخ السابقة وقدموا الشرعية على كل اعتبار آخر.

وبين هؤلاء وأولئك نرى إعمال هذه الأحاديث وتلك ونأخذ بالصبر والخروج في آن واحد.

---

[1]- عبد الرحمن شيخ زاده: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، متنه لـ إبراهيم الحلبي، ص707، باب البغاة- فخروج الحسين على يزيد لم يكن بغياً، مقدمة ابن خلدون، ص240 وما بعدها.

2- ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة الرابعة، ص305.

أما الصبر:

فإننا نأخذ بأحاديثه كلها إذا كان الخروج على الشرعية دون الكفر البواح لأن الخروج على الشرعية في هذه الحالة لا يكون قد بلغ مبلغاً يستحق التضحية بالنظام كله والتضحية معه بوحدة الأمة، وبالعزيز الغزير من دماء أبنائها لأن قيام نظام إسلامي –وإن أصابته ثلمة– يعبد في ظله الله.

يقوم الناس لرب العالمين –خير من الإحاطة به كله من أجل مظلمة فرد أو معصية حاكم!.

وليس معنى ذلك التضحية بمظلمة الفرد أو السكوت على معصية الحاكم، ولكن هذا وذاك يقوم بالتعريف، والنصح، والتعنيف، والاعتزال وإسقاط حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة، وعزله إن اقتضى الأمر واستطاع إلى ذلك سبيلاً!

وأما الخروج:

فإننا نأخذ بأحاديثه كلها إذا بلغ الخروج على الشريعة حد الكفر البواح.

بحيث سقطت الشرعية تماماً عن النظام القائم، وأصبح وصفه بأنه إسلامي وصفاً غير صحيح، وذلك يكون إذا انهار أساس الشرعية الأولى وهو إقامة شرع الله.

لكن إذا قام هذا الأساس الأول وكانت معصية أو معاص تنال من أي من الأساس الثاني والثالث، فإننا نكون لازلنا فيما دون الكفر البواح فلا يصح لنا الخروج[1].

وأساس ذلك التوفيق بين بناء الشرعية وبين بناء الأمة، فالحفاظ على الشرعية مما يدخل في المرتبة الأولى من الضرورات، لأنها حفاظ على الدين نفسه، والحفاظ على وحدة الأمة والدولة حفاظ كذلك على الدين لأنه لا قيام له بدونهما كما أن حفاظ على الأنفس من أن تزهق، وحفاظ على ضرورة أخرى هي ضرورة حفظ النفس وهي تأتي في المرتبة الثانية بعد حفظ الدين.

---

[1]– د. جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص328.

وإذا أمكن الحفاظ على هذه الضرورات جميعاً كان ذلك أدعى لتحقيق مقاصد الشارع الحكيم فإن تعارضت هذه الضرورات فلاشك أن ضرورة الدين تتقدم، وإذا كان في محيط ضرورة الدين ثمة تعارض، فإنه يرفع قدر الإمكان.

ومن هنا حصرنا الخروج في أضيق الحدود – وهي حدود الكفر البواح باعتبار أن ذلك أعلى مراتب العدوان على الشرعية، أما فيما دون ذلك فالحفاظ على كيان الأمة والدولة حفاظ على كيان الدين والحفاظ على الأنفس حفاظ على الضرورة التالية لضرورة الدين[1]، ومن ثم تقدمت هاتان الضرورتان فيما دون الكفر البواح، وبقيت الوسائل الأخرى تعمل لتقويم الانحراف عن الشرعية، ذلك أن أكثر الأحاديث والأدلة تقف مع عدم الخروج، ومن هنا جعلنا القاعدة عدم الخروج.

أما أقل الأحاديث فتقمع الخروج ومن هنا قصرنا الخروج على حالة الكفر البواح وما كان السلف الصالح ليرضوا بالصبر إذا رأوا كفراً بواحاً عندهم فيه من الله برهان وما كانت وحدة الأمة أو سلامة الدولة، بأهم من سلامة الدين، وما كان ذاك السلف الصالح ليرضى بأن يظهر الكفر على الإيمان، ويكتفي المسلمون بالصبر والدعاء!!.

لكن الواقع أنهم قالوا وهم في ظل نظام يقيم شرع الله، فلم يتصوروا أن يقوم للمسلمين فيه شريعة الله معطلة!، لم يتصوروا خروجاً على شريعة الله تصل إلى حد الكفر البواح، وأقصى ما وجد في عصور هؤلاء الأئمة خروج جزئي على شريعة الله أو مظالم للأفراد، مع بقاء شريعة الله هي العليّا قائمة وحاكمة!!.

كذلك فإن الذين قالوا بالخروج –فيما عدا طوائف الخوارج ومن سار نهجهم لا يتصور منهم التضحية بنظام قائم على شرع الله من أجل معصية حاكم أو مظلمة فرد، إن ذلك كله يمكن تقويمه بغير هدم للنظام وإلا كنا كما قال قائلهم –كمن بنى قصراً وهدم مصرا!!.

---

[1]– د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص329.

5-شروط الخروج:

1- كفر بواح:

ونحن نقصد بالكفر البواح: الكفر الأكبر وليس الكفر الأصغر أو الكفر الذي دونه كفر، لأن الأخير ليس سوى معصية بولغ في وصفها للتنفير منها .

ويتحقق الكفر البواح في رأينا في نظام إذا تحقق فيه أحد أمرين:

أ-أن يعدل عن شرع الله.

فيمتنع عن إقامته ويجعل من دون الله آلهة أخرى يطيعها من دون الله بتنفيذ نظامها وشرعها فينهار بذلك أساس الشرعية الأول وتنهار الشرعية كلها ..

ب-أن يعدل عن شرع الله شرعاً آخر، فيجعل له نفس مرتبته ونفس قوته فلا يجعل الشرع ابتداء لله وحده بل يجعل معه آلهة أخرى يطيعها مع الله بإقامة شريعتها مع شريعة الله[1].

2-استنفاد الطرق السابقة وآخرها العزل:

لأنه إذا أمكن عزل الحاكم الذي يرتكب الكفر البواح، فإنه بلا شك يتم تغيير ذلك المنكر دون ما حاجة إلى إراقة الدماء فنحفظ بذلك ضرورة النفس ونحفظ معها ضرورة أخرى هي من الدين، وهي كيان الأمة وكيان الدولة.

3-أن يتحقق الإمكان والقدرة[2]:

---

[1]- د. جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص331

[2]- راجع مقدمة ابن خلدون، ص129 وما بعدها، ويضيف البعض أن خروج غير القادر يغري بقتله ويوهن من عزائم سائر المنكرين "منهاج اليقين –شرح أدب الدنيا والدين"، الدكتور محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص96 وما بعدها، محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة المكتبة السلفية، سنة1344هـ -1925م ص35.

فيرجح بذلك احتمال نجاح التغيير ولا يلزم أن يتوافر اليقين، لأن توافر اليقين عسير ورجحان النجاح يجعل ضرورة الحفاظ على الدين والحفاظ على الشرعية تتقدم، ورجحان عدم النجاح يؤخر هذه الضرورة ويقدم عليّها ضرورة أخرى هي الحفاظ على وحدة الأمة ووحدة الدولة وهي من الدين فوق الحفاظ على ضرورة النفس وهي تلي ضرورة الدين!.

ويكاد يتفق الفقهاء جميعاً على شرط الإمكان والقدرة، وإن اختلفوا في تصوير الإمكان والقدرة بصور مختلفة: فبعضهم قال يتوافر ذلك إذا توافر مثل عدد بدر، فقد تم النصر لهذا العدد رغم الأضعاف من العدو، وقالوا يتوافر ذلك إذا كان عدد الخارجين نصف عدد من سيخرجون عليّهم ولعلهم استمدوا ذلك من قول الله ﴿ الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ **الأنفال/66**.

السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً) 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015 .
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002 .

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

المحتويات

تمهيد عام 5

البحث الأول: ضبط الاستبداد وتحديد ماهيته والتعريف به 11

الفرع الأول: التحديد اللغوي 13

الفرع الثاني: التحديد المفهومي المصطلحي 15

الفرع الثالث: تاريخية مفهوم الاستبداد 19

الفرع الرابع: مقاربة الفكر الحديث للمفهوم والتعريف به 31

البحث الثاني: طبيعة ظاهرة الاستبداد 33

الفرع الأول: المستبد العادل 35

الفرع الثاني: مجالات الاستبداد 51

البحث الثالث: 55

الفرع الأول: أنواع الاستبداد 55

الفرع الثاني: بيان أنواع الاستبداد 65

الفرع الثالث: الأمراض النفسية وأثرها على نشأة الدكتاتورية 147

البحث الرابع: العنف السياسي 153

الفرع الأول: البيئة الفكرية العربية والعنف السياسي العربي 169

الفرع الثاني: في البحث عن حل 177

الفرع الثالث: الآفاق المستقبلية لظاهرة العنف السياسي في الحياة السياسية 185

البحث الخامس: مقاومة طغيان السلطات الحاكمة 189

الفرع الأول: مشروعية المقاومة في المسيحية 193

الفرع الثاني: موقف الفكر السياسي من إباحة المقاومة 195

الفرع الثالث: طبيعة الدفاع الشرعي العام في الشريعة الإسلامية 207